(1)

حصاد الفكر الانسانى

كتب إسلامية غيرت الفكر الإنسانى

أحمد الشنوانى

الناشر
دار الكتاب العربي
دمشق - القاهرة

(1)

حصاد الفكر الإنسانى

كتب إسلامية
غيرت
الفكر الإنسانى



الطبعة الأولى
٢٠٠٤

الآراء الموجودة بالكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأى الدار

اسم الكتاب: كتب إسلامية غيرت الفكر الإنسانى
اسم المؤلف: أحمد الشنوانى
المراجعة اللغوية والتدقيق: طه عبد الرؤوف سعد
رقم الايداع بدار الكتب المصرية: ١٠٢٨٨ / ٢٠٠٤
الترقيم الدولى: I.S.B.N. 977-376-061-8
جمع اليكترونى: فور إتش ت: ٠١٠/٦٦٧٤٣٣٥
تصميم الغلاف: وائل سلامة
التنفيذ الفنى: أحمد وليد ناصيف
الإشراف الفنى: محمد وليد ناصيف
الإشراف العام: أ. أسعد بكرى كوسأ
اسم المطبعة: ستار برس ت: ٥٦٣٧٥٥٢



URL: http://www.daralkitab.net
سوريا - دمشق - الحجاز - شارع مسلم البارودى هاتف: ٢٢٣٥٤٠١ ص.ب ٣٤٨٢٥ فاكس: ٢٢٤٧٢٩٧
مصر - القاهرة - ٥٢ شارع عبد الخالق ثروت - شقة ١١ تلفاكس: ٣٩١٦١٢٢
E-mail:darkitab2003@yahoo.com

المقدمة

تروى كتب التاريخ أن أديباً دخل على الخليفة عبد الملك بن مروان فوجده يقرأ فقال له: «يا أمير المؤمنين إن الكتاب أنبل جليس، وآنس أنيس، وأصدق صديق، وأحفظ رفيق، وأكرم صاحب، وافصح مخاطب، وأبلغ ناطق، وأكتم وامق (محب)، يورد إليك ولا يصدر عنك، ويحكى لك، ولا يحكى عنك، إن أودعته سراً كتمه، وإن استحفظته علمًا حفظه وإن فاتحته فاتحك، وإن فاوضته فاوضك وإن جاريته جاراك، ينشط بنشاطك، ويغتبط باغتباطك، ولا يخفى عنك ذكراً، ولا يفشى لك سراً، وإن نشرته شهد، وإن طويته رقد، خفيف المؤونة، كثير المعونة، حاضر كمعدوم، غائب كمعلوم، لا تتصنع له عند حضوره فى خلوتك، ولا تحتشم له فى حال وحدتك، فى الليل نعم السمير، وفى النهار نعم المشير».

فقال عبد الملك بن مروان: «لقد حببت إلىَّ الكتاب، وعظمته فى نفسى، وحسنته فى عينى».

***

كانت الكلمة بداية الإنسان لأنه بالكلمة أصبح الإنسان إنساناً.. فاللغة.. هى التى جعلت الإنسان يتميز على بقية الكائنات، فهى أعظم آلة ذهنية اخترعها الإنسان أو يمكن أن يخترعها فى أى يوم من الأيام، فهى أداة التخاطب والمعرفة والتفكير، التى مكنت الإنسان من أن يتعلم ويعلم، ويتذكر ويتخيل، ويبدع ويبتكر، فنحن نقوم بهذه العمليات كلها من خلال اللغة التى تتألف من كلمات كل منها لمسمى من المسميات المادية أو المعنوية.

هذه اللغة بكل هذا الجلال والخطر فى حياة أى إنسان هى واحدة من تراث الإنسانية.

ولكى يعرف الإنسان لابد أن يقرأ، والمطبعة هى أم المعرفة، لها ثمانية وعشرون جندياً هى حروف من الرصاص، تنفذ إلى المعانى، فتتفتح مغاليق الجهالة، وهذه الحروف تذوب فى كتاب، ثم ترسل إشعاعها عن طريق العين إلى العقل والقلب، فإذا الإشعاع نور الدنيا، ولألأة الحضارات.

والكتاب فى تحديده المادى هو مجمع الحروف والكلمات، وفى تحديده المعنوى هو الوسيط بين ذهنين ينقل من هذا إلى ذاك عصارة الفكر، ويجعل بين الكاتب والقارىء مشاركة روحية يختلف أثرها باختلاف قوة طرفيها.

وأقدم الكتب هو هذا الكون الذى ألفه الخالق وما برح الناس على مدى الأزمان يقرؤون سطوره ويتملون معانيه عنه الوحى يسمو بأرواحهم إلى عبادة ربهم الذى علم بالقلم.

وشاء الله بعد ذلك أن يوحى إلى عباده بآيات الهداية والرشاد فكان الكتاب مجموعة وصاياه إليهم خطوها على ألواح من الحجر وعلى ورق الحيوان وأوراق البردى ثم خطوا على هذه الصفحات كلها علومهم وآدابهم الإنسانية.

ولقد كان ـ وما زال ـ للكتاب شأن وأى شأن فى جميع العصور فهو حرز لا يتداوله إلا الكهنة وخدام المعابد، ثم هو شىء نفيس لا يقتنيه إلا الأمراء والزعماء، ثم هو أداة للتثقيف والتهذيب تزخر به المكتبات العامة والخاصة ويحتفى به طلاب العلم أولئك الذين تضع الملائكة أجنحتها لهم.

***

إذن فالكتب هى التى أضاءت طريق الإنسان، منذ عرف نور العلم والمعرفة باعتبار أن هذا الإنسان يتميز بالعقل، وباعتبار أنه يستفيد من

ثقافته بقدر ما يستفيد من خبرته، ولذلك فإن الكتاب يُعد تراثًا أنسانيًا لا تقف فائدته عند حدود، فالثقافة لا تحبس داخل الحدود الجغرافية ولا تختص بها أمة دون أخرى، وإنما هى موجات فكرية تظهر وتختفى ثم تتلوها موجات أخرى متداخلة ومتسقة.

والكتب العظيمة فى حياة الإنسان، كالأحداث العظيمة، لا تأتى بموعد مسبق ولا يرتبط ظهورها بزمان ولا مكان محددين، وإنما هى فلتات تجود بها الحياة كلما أراد الله وأضاء وجه الحياة عباقرة العقول والمواهب شرقاً وغرباً.

***

والثقافة الإسلامية على اختلاف صورها، تؤلف جانباً من جوانب الثقافة الإنسانية العامة، ولقد عرف الباحثون فى الشرق والغرب قيمتها وبهر عقولهم نورها الساطع، وملكت عليهم ألبابهم نتائجها الفائقة. وقد أبرزوا قيمة الدور الذى مثلته وما زالت تمثله ـ فى تاريخ الحياة العقلية والعلمية والأدبية والفنية. فأبانوا أنها تناولت الفلسفة، والإلهيات والطبيعات والرياضيات، والطب، والفلك، والشعر، والنثر، والموسيقى... وبالإجمال لم يعرف العالم القديم لوناً من ألوان الثقافة جهله علماء الإسلام، أو لم يكن لهم فيه قدم راسخة وتفكير عميق.

وفى الحق أننا لو نظرنا نظرة فاحصة فى مؤلفات الكندى والفارابى وابن سينا وابن ماجه وابن طفيل وابن رشد.. بل لو أفضينا عن هؤلاء الفلاسفة ونظرنا فى مؤلفات الخليل بن أحمد والشافعى والغزالى والمسعودى والبيرونى ومسكويه... ومن هؤلاء إلى هؤلاء لما وسعنا إلا أن ننحنى إجلالاً أمام العقليات الجبارة والمواهب الممتازة، والعبقريات الفذة، والعلم الغزير، والثقافة الواسعة، والبحوث الدقيقة، والنظرات العميقة والآراء السديدة، والأفكار الرشيدة.

تستطيع إذن أن نجزم بأن ثروة الثقافة الإسلامية، المنقطعة النظير، التى بهرت أعلام العلماء فى الشرق والغرب، وأن تنوعها الذى نحن مدينون به للكتاب والسنة أولا، ثم لأفذاذ المفسرين والمحدثين والمتكلمين الشرعيين واللغويين ثانيا، ثم لذلك الاستقبال الرائع الذى استقبل به المسلمون الأولون المعارف الأجنبية لا ليكونوا لها عبيداً أو أذناباً، بل ليهضموها ويؤسلموها ثالثاً. وأن إجلال الآداب بنوعية الشعر والنثر، والعناية باللغة والافتتان بأحاسن الأساليب والانحسار بالفصاحة والبلاغة وأن الآداب الإسلامية العامة المستخلصة من القرآن والسنة، تلك الآداب التى يثنى عليها نزهاء المستشرقين... كل ذلك قد خلق أصلح الأجواء، وأشدها ملائمة للإنسانية الإسلامية التى فاقت ما عداها والتى طبعتها السماحة والأخوة الإسلاميتان بطابعهما الخاص الذى صيرها اكثر اعتدالاً وأشد قربًا من النظرة التى هى ميزة كل مكان إسلامياً.

ومن هنا فإننا نجد فى تاريخ الإسلام عدداً من الكتب العظيمة التى كان لها أعظم الأثر على مسيرة الحياة والإنسان والتاريخ والثقافة والفكر والعلم والمدنية.

والكتب الرائدة فى التراث الإسلامى كتب كثيرة ومتنوعة، فى أى فرع من فروع التأليف فى الفكر الإنسانى نجد كتبا عظيمة كان لها فضل الريادة فى ميدانها على مدى التاريخ الإسلامى الطويل...

وبرغم أهمية هذه الكتب، إلا أنه من النادر أن نجد شخصاً قرأها جميعاً، وذلك لصعوبة الحصول عليها مجتمعة أو لندرة طباعتها أو...

وليس كل ما ينتجه العقل الإنسانى ميسر القراءة للناس، فهناك المتازون فى الثقافة ولكن هناك أصحاب الثقافة المتوسطة وأصحاب الثقافة المتواضعة، وليس من اليسير أن يسيغ أولئك وهؤلاء خير ما يثمره العقل الإنسانى من الإنتاج فلابد إذن من أن يأخذوا منه بحظ ما، لابد من أن

يرتفعوا إليه شيئًا ومن أن يهبط هو إليهم شيئًا حتى يكون هذا اللقاء الجلل الذى يعم به نفع العلم والأدب..

كل هذه الملاحظات دعتنا إلى التفكير فى إصدار هذه الموسوعة والتى جمعت بين دفتيها عشرة كتب من الكتب الاسلامية الرائدة والخالدة والتى أثرت تأثيراً عظيماً على الفكر الانسانى على مر التاريخ.

إن أهمية هذه الموسوعة أن بها تعريفاً لأهم الكتب الخالدة على مدى التاريخ الإسلامى، يغرى القراء المثقفين بقراءة الأصول ويتيح الفرصة لأصحاب المشاغل الجمة الذين لا يتسع وقتهم لقراءة أصول أمهات هذه الكتب أن الكتب أن يلموا بها إلماماً جيداً، وكذلك يسعف ذاكرة قارئ الأصول على تذكر ما وعى منها ودرس.

إن الموسوعة هى خلاصة قراءات للكتب لفت نظرى إليها ما فيها من فكر وتجربة وخبرة.. لهذا عمدت أن أضعها بين يدى القارئ لعله يجد فيها ما وجدت.

والله أسأل أن يُنتفع بها ويجعلها خالصة لوجهه والله المستعان أن يحقق بها الفوائد وهو حسبى وكفى.

أحمد الشنوانى

المــوطــأ

مالك بن أنس

٧٨٥م

الكتاب الذى صار الأساس لبناء المدرسة الفقهية للعالم الإسلامى بأسره!!!

انطلاق الفكر

كان العرب والمسلمون من المجلين فى ميدان العلوم الفقهية، وقد امتازوا بغزارة الإنتاج فى هذه العلوم وبالتعمق فى التحليل وبالمقدرة على الاستنتاج والاستقراء والتخريج والتفرغ. فبنوا بذلك بناء متيناً كاملا من التشريع وتراثاً شاملاً من القواعد الكلية والضوابط العامة والأحكام الفرعية التفصيلية.

وقد ساعدهم على ذلك أمور أهمها تعدد الأدلة التشريعية وتعدد القضايا الطارئة وتأثير قواعد الدين والأخلاق، فالأدلة الشرعية التى أعدها الفقهاء من أدلة نقلية مبنية على نص القرآن الكريم والسنة الشريفة إلى أدلة عقلية مبنية على القياس والإجماع والاستحسان والاستصلاح والاستدلال، كلها وسائل مرنة للبحث العلمى وللاجتهاد المنتج. وكذلك ساعد الفقهاء تعدد القضايا الطارئة التى نجمت عن توسع الدولة بالفتوحات وعن تغيير الأحوال والعوائد والحاجات، أما تأثير قواعد الدين والأخلاق فناتج عن شمول علم الفقه للعبادات والمعاملات جميعاً فقد اقترنت من جراء ذلك فكرة العدالة بفكرة الإحسان واتصف القضاء بالرحمة والتيسير وبنزاهة الإيمان ونصفه الخير المطلق، وهكذا جاءت الشريعة الإسلامية شريعة إنسانية خالدة مرنة تساير حاجات الزمان وضرورات الحياة الاجتماعية.

وقد استتبعت هذه الأمور تعدداً فى العلوم الفقهية وفى المذاهب والمؤلفات والمؤلفين فالعلوم الفقهية شملت علم التفسير وعلم مصطلح الحديث وعلم الفروع، وشمل علم الفروع والعبادات والأحكام القانونية ثم انقسمت هذه الأحكام إلى معاملات وعقوبات ومناكحات ومخاصمات وسير وأحكام سلطانية.

وكذلك تعددت المذاهب وانقسمت إلى مذاهب سنية ومذاهب شيعية ثم انقسمت الأولى إلى مذاهب أهل الرأى ومذاهب متوسطة بين هذه وتلك. فاشتهر منها المذهب الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى. ثم تعدد العلماء والفقهاء من أتباع هذه المذاهب وكثرت تآليفهم كثرة تكاد تفوق الحصر وبقيت كنزاً يحوى من الجواهر الفكرية ما يستحق أن يعد من مفاخر العرب والمسلمين وأن يخلد ذكرهم على مر الدهور.

كان الداخل إلى المسجد النبوى فى منتصف القرن الثانى الهجرى يرى رجلا طويلا مسنون اللحية أشقر الوجه جميل الثياب جليل المنظر فيه مهابة وله وقار ولعينيه بريق ينفذ إلى القلوب، يجلس فى أكبر حلقة علمية فى ذلك التاريخ، ذلك الرجل هو مالك بن أنس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قد أتاه الله تعالى بسطة فى العلوم والجسم والخلق وقد اختار أن يكون درسه فى مسجد رسول الله ﷺ وهو ثالث المساجد التى تشد إليها الرحال، واختار أن يكون موضع جلوسه فى المكان الذى يجلس فيه عمر بن الخطاب فى قضائه وتدبيره شئون الدولة وفتاويه للناس. وكان أيضاً مجلس شوراه الخاصة الذى يتشاور فيه مع على ابن أبى طالب وعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وغيرهم من فقهاء الصحابة وذوى الرأى منهم.

مالك... ومكانته ومهابته

وقد تحدث أهل المدائن والأمصار باسم مالك وكانت فتاويه تنشر وتذاكر فى مصر والشام وبلاد المغرب كلها، وكان فى الأندلس الإمام الذى لا يذكر بجواره إمام حتى كان أهل الأندلس يستسقون بقلنسوته إذ يتخذونها بركة ويضرعون إلى الله أن تمطر السماء وهم حاملون لها. وقد كان له سلطان فى المدينة يصل إلى سلطان الولاة بها، وإن لم تكن له ولاية. ولقد قال بعض الشعراء فى وصفه:

يأبى الجواب فيما يراجع هيبة
والسائلون نواكس الأذقان
أدب الوقار وعز سلطان التقى
فهو المطاع وليس ذا سلطان

إن تلك المكانة ما جاءته عفوا بل لها أسباب من نشأته ومن جهوده ومن شيوخه ومن شخصه ثم ما أفاض على الناس من علم غزير واستنباط فقهى سليم وإدراك لمصالح الناس وعلم بالقرآن والسنة وتنقيح الرواية ونقدها بدراية عميقة مدركة، وقد عاش فى عصر ماجت فيه فتن كموج البحر وكان هو يركب سفينة النجاة ولا يخوض فيها، ويستنقذ العلم والفقه والدين بشخصه القوى الذى لا يفرض عليه أمر إلا ما كان من أمر الله ونهيه.

من بيت عنى بالحديث والفتاية!!

لقد ولد دار الهجرة على أرجح الروايات سنة ٩٣ - بعد أن استتب الأمر لبنى مروان وهو ينتمى إلى ذوى أصبح، وهم قوم من اليمن وقد أسلم قومه فى عهد الرسول ﷺ وكان أهل بيته يعنونه بالحديث واستطلاع أخبار الصحابة وفتاويهم، وقد توارثوا الفتاية بذلك خلفاً عن سلف فجده مالك بن أبى عامر كان من كبار التابعين، روى عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وأم المؤمنين عائشة، وقد روى عنه بنوه ومنهم أنس أبو الإمام ولكن أنساً هذا لم يشتهر بالرواية كما اشتهر عماه ربيع ونافع المكنى بأبى سهيل.

وبهذا يتبين أن مالكاً رضي الله عنه قد ولد فى أسرة اشتهرت بالرواية ونشأ بين رواة محدثين وكان الفقه إلى ذلك الإبان مختلطاً بالحديث فلم يكن قد تميز عنه فالرواة يروون فتاوى الصحابة ويطبقوها على الحوادث التى تقع بين ظهرانيهم ويستفتون فيها.

ولذلك اتجه الإمام مالك بعد أن حفظ القرآن كشأن كثيرين من المؤمنين ويعد أن تفصح بالعربية إلى طلب علم الرواية، ومع علم الرواية الفقه.

مدينة العلم والرواية

وقد كانت البيئة العامة كبيئته الخاصة توجهه نحو المعرفة وطلب الرواية فقد ولد وعاش بمدينة الرسول ﷺ ومهاجره الذى هاجر إليه ومنزل الشرع الإسلامى ومعقد حكم الإسلام الأول، إذ كانت قضية الدولة الإسلامية فى عهد أبى بكر وعمر وعثمان ﷺ أجمعين.

وقد كان بها فى عهد الفاروق عمر رضي الله عنه كل فقهاء الصحابة أو جلهم أبقاهم بجواره ليتعرف الرأى القويم من آرائهم وجعل من كبارهم شوراه الخاصة وقد خرج بعضهم منها ولكنهم عادوا إليها بعد أن كانت الفتن والحروب بين المسلمين إذ وجدوا فيها الموئل والمثابة والأمن.

وكذلك قصدها التابعون الذين كانوا يريدون فقه الصحابة الذين لم يجاوزوا حدود المدينة أو آبوا إليها بعد أن خرجوا منها.

ولقد كانت للمدينة تلك المنزلة العلمية فى العهد الأموى وكانت مهد السنن والفتاوى المأثورة حتى لقد كان الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه ويكتب إلى أهل المدينة يسألهم عما مضى ويعمل بما عندهم وكتب إلى بكر بن حزم من علماء التابعين بالمدينة أن يجمع له السنن ويكتب بها إليه ولكنه توفى قبل أن يتم له ما أراد وهو تعميم فقه التابعين بالمدينة فى كل الأمصار.

هذه هى البيئة التى عاش فى ظلها مالك وتلك أسرته وكلتاهما تنمى فيه النزوح إلى العلم والاتجاه إليه. ولقد كان له بجوار هاتين البيئتين هاد مرشد يدفع ويسدد ولكنه لا يظهر فى كثير من الأحوال، وهو أمه فقد كانت ذات رأى صائب وفكر مستقيم، وكانت تشرف على توجيه مالك حتى شب عن الطوق بل أنها كانت تختار له شيوخه وترشده إلى ما يأخذه من كل واحد

منهم لينال من كل شيخ ما عنده فكانت تقول له وهو يذهب إلى ربيعة الرأى أحد شيوخه: «اذهب إلى ربيعة فتعلم من علمه قبل أدبه»! وقد كان ربيعة فقيها ذا رأى عميق واستنباط دقيق وله لسان فصيح ولعلها ﷺ كانت ترى فى لسانه بعض النبوءات كشأن كثيرين من ذوى الفصاحة فحذرت ولدها فى عبارة رقيقة من أدبه.

وبهذا التوجيه الكريم والبيئة الخاصة الهادية والبيئة العامة التى تمكن طالب العلم من أن يرد موارده انصرف مالك الناشئ إلى العلم وذهب إلى مصادره من التابعين رواة أحاديث رسول الله ﷺ وأقضية الصحابة وفتاويهم وأقبل على ذلك بإخلاص وجد ودأب.. كان يذهب إلى شيوخه فى كل وقت لا يمنعه حر ولا برد ولقد روى عنه أنه قال:

«كنت آتى نافعاً (مولى عبد الله بن عمر) نصف النهار تظللنى شجرة من الشمس أتحين خروجه فإذا خرج أدعه ساعة كأنى لم أره ثم أتعرض له فأسلم عليه وأدعه حتى إذا دخل أقول له كيف قال ابن عمر فى كذا كذا فيجيبنى ثم أحبس عنه، وكان فيه حدة»

ولقد كان ينتهز كل فرصة ليخلو إلى الشيخ الذى يريده حيث لا ضجة ولا صخب ولنتركه يتحدث إلينا عن قصته فى تتبع الزهرى الذى كان يسميه (بحر العلوم) فهو يقول:

«شهدت العيد فقلت هذا يوم يخلو فيه ابن شهاب فانصرفت من المصلى حتى جلست على بابه فسمعته يقول لجارته: انظرى من الباب فسمعتها تقول: مولاك الأشقر مالك قال: أدخليه فدخلت فقال: ما أراك انصرفت بعد إلى منزلك!! قلت: لا. قال: هلا أكلت شيئًا؟ قلت: لا. قال: فما تريد؟ قلت: تحدثنى. قال هات فأخرجت ألواحى فحدثنى بأربعين حديثا فقلت: زدنى، قال: قد رويتها فجبذ الألواح من يدى ثم قال: حدث: فحدثته بها، فردها إلىّ وقال: «قم فأنت من أوعية العلم».

شباب يافع.. لكنه وقور

اتجه هذا الاتجاه إلى طلب العلم مع صفة لازمته من وقت أن كان غلاماً إلى أن صار إماما، وهى حبه للوقار والاتزان، وقد مر وهو يافع بأحد شيوخه هو أبو الزناد، فوجده يحدث فى مزدحم وكان المكان ضيقاً فلم يجلس ولم يستمع ولما التقى به من بعد قال له الشيخ عاتباً: ما منعك أن تجلس إلى؟ فقال الشاب الوقور الذى يجل السنة: «كان المكان ضيقاً فكرهت أن أكتب حديث رسول الله ﷺ وأنا قائم».

وقد تلقى من شيوخ كثيرين فقد كان فى مدينة رسول الله ﷺ وهى معدن العلم، وإليها أوى التابعين أو جلهم فى عهد الأمويين والذين اختاروا غيرها مقاماً كانوا يجيئون إليها الوقت بعد الآخر لزيارة الروضة الشريفة على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم.

وكان فى هذا يتلقى أحاديث الرسول من أصحابه الذين شهدوا وعاينوا وتلقوا التنزيل وتفسيره من صاحب الرسالة ﷺ. وكان ينتقى الثقات من أهل الرواية وأهل الدراية وهو يقول: «إن العلم دين، فانظروا عمن تأخذوه منه. لقد أدركت سبعين ممن يقولون قال رسول الله، عند هذه الأساطين» وأشار إلى المسجد، «فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أحدهم لو اؤتمن على بيت مال لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن».

وبعد أن وعى مالك القوى الفكر والخلق والدين، ما أدركه من علم أهل عصره، واتجه عند نضجه فى السن والعقل إلى الدرس واختار أن يكون مجلس درسه هو المجلس الذى كان يجلس فيه الإمام عمر رضي الله عنه وكان من حسن الاختيار أنه كان يسكن فى المنزل الذى كان ينزل فيه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فالعلم كان يظل فكره فى المكان، كما كان يظله فى كل أعماله وكل الأزمان.

وعندما جلس للدرس، قسم درسه قسمين أحدهما لرواية الحديث والثانى للفقه، ويسميه المسائل لأنه ما كان يتكلم فى الفقه إلا فيما يسأل عنه من وقائع تقع.

وكان فى درسه يبتعد عن الغلو، مع أنه لم تكن فيه جفوة ولا خشونة وقد قال بعض تلاميذه كان إذا جلس معنا كأنه واحد منا يتبسط معنا فى الحديث، وهو أشد تضامناً منا له، فإذا أخذ فى حديث رسول الله ﷺ تهيبنا كلامه كأننا ما عرفناه ولا عرفنا!!

ومع أنه كان المهيب فى عامة أحواله فإنه فى درسه كان يخص الحديث بسمت خاص يلتزمه، فكان إذا حدث توضأ وتهيأ، ولبس أحسن ثيابه..

ولما مرض انتقل درسه إلى بيته ومع ذلك كان للدرس سمته ووقاره يحكى أحد تلاميذه أنه عندما انتقل درسه إلى داره: «كان إذا أتاه الناس خرجت إليهم الجارية، فتقول لهم: اجلسوا ودخل مغتسله وتطيب ولبس ثياباً جدداً وتعمم. وتلقى له المنصة ولم يكن يجلس على المنصة إلا إذا حدث.

الموطأ وتصنيفه

فى الكتاب مجموعة من الحديث النبوى وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين ومن بعدهم تمس شئون الحياة ونظمها حتى منتصف القرن الثانى الهجرى ـ أواسط القرن الثامن الميلادى.

ويبدو أن تسمية «الموطأ» كانت تعبيراً عن الحاجة العلمية والعملية إلى مؤلفات ميسرة سهلة يجد فيها الناس حاجتهم من الأحكام القانونية العامة والخاصة التى يطمئنون إلى مطابقتها للتوجيه الدين الذى يقدم القرآن خطوطه الكبرى ويتولى الرسول ﷺ بيانه ويحتفظ أصحابه منه بما رأوا وسمعو وتلقوا.

ولهذا سميت مجموعات متعددة باسم «الموطأ» ونازعت مالكاً رحمه الله

أولية هذا الصنف من التدوين كما شاركته فى الاسم أيضاً فقيل مثلاً: أن أبا الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج فقيه مكة المتوفى سنة ١٥٠ هـ صاحب أول كتاب صنف فى الإسلام كما كان لإبراهيم بن أبى يحيى معاصر مالك ومنافسه المتوفى سنة ١٨٤ هـ موطأ أضعاف موطأ مالك لكن موطأ مالك من بينها هو الذى كتب له البقاء وصار أساساً لبناء مدرسة فقهية عاشت حتى اليوم وذلك لأسباب دينية وعلمية واجتماعية.

ولو أجمعنا القول فى ذلك لقلنا: أن الموطأ يحتوى ما انتهى إلى مالك مما كان يسمى لعهده «العلم» ويرد فى عبارته وعبارات معاصريه بلفظ العلم وهو علم نقلى مروى طريقه تلقى الخالف عن السالف. ويبدو أن هذا العلم النقلى الدينى كان فى ذلك العهد جملة متصلة الأجزاء متداخلة الأقسام لم تتميز فروعها بالأسماء التى عرفت بعد ذلك من علم الحديث وعلم التفسير وعلم الفقه والكلام والتصوف وكذلك احتوى «الموطأ» من ذلك ما لو نظرت إليه على ضوء التقسيم لكان فنوناً مختلفة قد يكون الطابع الفقهى أبرزها والمحتكم فى جمعها وفى ترتيبها كذلك.

وقد صنف الموطأ أبواباً هى أبواب الفقه الأخيرة أو أقرب ما تكون إليها بعناوينها وبترتيبها كثيراً أو مع شىء من المخالفة ففيه الأبواب التى ترى أخيراً فى كتب الفقه تحت عنوان «العبادات» مع شىء من مغايرة الترتيب إذ بدأ الموطأ بكتاب «وقوت الصلاة» على حين تبدأ كتب الفقه بعد ذلك بكتاب الطهارة.

وفى الموطأ بعد ذلك أبواب الفقه الأخرى غالباً، من المعاملات والحدود والفرائض - المواريث - والأقضية وما إلى ذلك، وإن اختلف ترتيب هذه الأبواب عما استقر بعد فى كتب الفقه التى جعلت تلتمس النكت والمناسبات لترتيب تلك الأبواب، كما تختلف تلك الأبواب توزيعاً فى الموطأ عما فى كتب الفقه التالية أيضاً.

فتجمع ما يكون قد فرقه مالك فى أكثر من باب أو تتوسع فى بعض الأبواب.

ويلى تلك الأبواب أو الكتب كتاب عنوانه «الكتاب الجامع» يستهلك نحو ١١ ٪ من صفحات الموطأ: وفيه فنون من الأعمال والمعارف المختلفة من اجتماعية عملية إلى خلقية سلوكية بينها كلامية اعتقادية مما يتحقق به من أن العلم فى ذلك العصر كان يؤلف تلك المجموعة المتداخلة التى لما تتميز حدود أقسامها.

وهناك علوم إسلامية قد ظهرت بعد ذلك بفعل الزمن واتصال الثقافة الإسلامية بثقافات الأمم السالفة فكانت تلك العلوم مظهر نمو وتقدم نحو مستوى عقلى خاص كعلم أصول الفقه، فإنك لا تجد فى الموطأ الصورة الواضحة لهذا العلم مثلاً.. لكنك تجد ملامح مقررات له قد أخذت صورة القواعد بعد ذلك فقاعدتهم أن الضرورات تبيح المحظورات» تجدها فى الموطأ بقول ابن مالك: وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر الموطأ بشرح السيوطى المسمى تنوير الحوالك جـ ١٢ صـ ١١٢ ـ كما ترى قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» أكثر من مرة بلفظها ـ المرجع السابق ٢ : ٢١٨، ٣ : ٢٨.

وما يتقرر بعد تفصيل من سد الذرائع نرى نواته فى مثل قول مالك: لأنه ذريعة إلى الربا وتخوف أن يدار ذلك على هذا الوجه ـ المرجع نفسه ٢ : ١٦٤ ـ وهكذا يقف الموطأ فى تاريخ العلم الدينى موقفاً تمثل فيه أتم التمثيل صورة العلم الدينى بالحجاز فى تلك الفترة التى ظهر فيها من عقود القرن الثانى الهجرى.

مادة الموطأ:

وفى هذا تجد أن الحديث بمعناه الخاص من قول أو فعل أو تقرير هو العنصر المتميز فى مادة الكتاب والطابع الظاهر الذى يسلك الموطأ من أجله فى كتب السنة والمجموعات الحديثية والحديث هو الذى يصدر به الباب المعنون بتلك العناوين التى ظلت تحملها كتب الفقه لكن مع الحديث أو السنة أو الأثر ـ على اختلاف الاصطلاح فى ذلك ـ مواد أخرى من فتاوى الصحابة

وعملهم وقولهم، ومن فتاوى التابعين وعملهم كذلك. وإلى جانب ذلك فتاوى مالك سئل فيه وقوله فيما يفهم من الحديث وما يعلق به على المنقول من القول أو الفعل وأحب ما يكون من ذلك إليه وأعجبه عنده وأحسنه لديه. وهو بهذا الوضع مطابق للخطة التى روى أن مالكاً رسمها حينما أتى بما ألفه معاصره عبد العزيز بن عبد الله بن أبى سلة الماجشون الفقيه المدنى المتوفى سنة ١٦٦ هـ وقد عنى الماجشون فى تأليفه بما اجتمع عليه أهل المدينة وذكره بغير حديث فقال مالك: «ما أحسن ما عمل، ولو كنت أنا الذى عملت ابتدأت بالآثار، ثم شددت ذلك بالكلام» وكذلك رأيناه فعل فيما عرضنا من المثل السابق وكانت عنايته بالآثار سبب احتساب الموطأ فى أصول السنة حتى الآن مع منزلته الفقهية وصفته الواضحة فى ذلك.

وفيما ألم به الموطأ من شئون الحياة فى عصره وقبل ذلك العصر فى حياة الرسول ﷺ وحياة الصحابة، بل فيما عرض له من أحداث الحياة الجاهلية وما أحدث فيها الإسلام من تغيير وإصلاح.. وفى كل ذلك ما يجعل للموطأ مكاناً واضحاً وأثراً بارزاً فى فروع من الثقافة الإسامية غير الفروع الدينية البحتة وهو ما نقف هنا وقفة خاصة لبيان مكان الموطأ فى تلك الفروع مع ما عرفناه له من مكانته فى الإسلاميات بخاص معناها، من شريعة، وخلق، وعقيدة، فنتحدث عن

الموطأ.. فى اللغة والأدب:

ويختلف الرأى فى الاحتجاج على اللغة بالحديث فقوم يجيزون ذلك وآخرون يمنعون وقوم يتوسطون فيجيزون شيئاً ويمنعون شيئاً لكن إذا ذكر «الموطأ» بالذات حق على من يمنع الاحتجاج للغة بالحديث أن يقدر فى «الموطأ» أشياء:

منها: أنه نص ظهر فى حدود العصر الذى يحد به زمن الاحتجاج وهو منتصف القرن الثانى الهجرى.

ومنها: أنه فى ميدان الحديث طليعة مبكرة، تهيأ لها مع تقدم الزمن، بيئة خاصة حجازية، قد تكون اللغة فيها ذات أثر تأثر بالبيئة التى فيها بقية السلف المقدر لما يقول ويعلم، وجها من التقدير على رغم تغير الحال.

ومنها: أنه نص قد نقل متحرياً، إلى حد كبير وعلى قدر ما احتملت دقة المنهج النقلى لعهده وقد يدعو ذلك إلى شىء من الحرص فى التعبير حتى حينما تكون الرواية بالمعنى.

ولكل أولئك وغيره، من أمر هذا «الموطأ» يتريث من ينكر الاحتجاج بالحديث فى تعميم هذا الإنكار على الموطأ أيضاً، ثم يجىء مع ذلك ما لمالك صاحب الموطأ من شأن فقد تختلف الرواية عن مدى فصاحته هو نفسه فينقل أنه كان يلحن، وأن الأصمعى لذلك قال: «ما هبت عالماً قط ما هبت مالكاً حتى لحن فذهبت هيبته من قلبى» لكن الأصمعى يثبت لمالك عليه مشيخة لغوية حين يقول: أخبرنى مالك أن الاستجمار هو الاستطابة ولم أسمعه من غير مالك».. وصاحب الموطأ ينبغى مع كل اعتبار أن تقدر فى مدى فصاحته أشياء:

منها: أنه من أهل هذا العصر المتقدم الذى عرف لرجال العلم الدينى فيه شأن لغوى وأدبى، فالشافعى هو من هو فى الميدان اللغوى وهو تلميذ مالك الأوزاعى له شأن فى الحياة الأدبية وهو معاصر مالك ونظيره فى الشام، فروح العصر العامة التى اعتبرته عصر احتجاج لغوى بوجه ما. والروح الخاصة التى جعلت لرجال الحديث هذه المشاركة مما ينبغى تقديره عند الحديث عن الموطأ واللغة، ثم يؤازر ذلك مايروى - ولو كان من المناقب - أن مالكاً أول من تكلم فى غريب الحديث لأن هذا الكلام عناية لغوية فى نشاط أصحاب الحديث ومالك فوق كل ذلك مجتهد لابد له من العلم باللغة علماً يهىء له استثمار الأحكام من النصوص - كما يقولون - ولكل ذلك من أمر الموطأ ومؤلفه نقدر ما للموطأ من أثر فى الثقافة اللغوية وأن نصوصه

فى هذا الميدان تثبت وتنفى أو ترجح وتؤيد على أقل تقدير.

وأنه ينبغى أن ينظر فيه من هذه الناحية نظراً أكثر اهتماماً من النظر إلى ما تأخر عنه من مجموعات الحديث أو كتب الفقه فسيرى الناظر فيه من اللغويات أشياء مثل:

اشباع تاء المخاطبة حتى تنشأ من ذلك الاشباع ياء واضحة على نحو ما نقول الآن فى لغة الحياة، ويتكرر ذلك فى مواضع من الموطأ منها: حديث مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبى ﷺ فيما لا يجوز من النحل - أى الاعطاء بلا عوض - وأن أبا بكر الصديق كان نحلها جاد عشرين وسقا من ماله بالغابة فلما حضرته الوفاة كان مما قال لها بشأن هذا النحل «فلو كنت جددتيه واخترتيه كان لك» فتشبع التاء على ماترى من الفعلين حتى يكون بعدها ياء وترسم هكذا واضحة فى نسخ الكتاب.

ومن ذلك أيضاً حديث مالك فى باب ما جاء فى أكل الضب من كلام الرسول ﷺ فى بيت ميمونة بنت الحارث وقوله لها من حوار طويل ما عبارته: «أرأيتك جاريتك التى كنت استأمرتينى فى عتقها أعطيتها أختك وصلى بها رحمك» بإثبات تلك الياء التى أشرنا إليها فهذه النصوص الحديثة - ولا سيما فى الموطأ على ما نبين - تسند حكاية يونس عن إثبات هذه الياء لغة وتهز إنكار الأصمعى لهذه اللغة وتؤيد جعل هذه الياء فى كلامنا اليوم من صحيح العامية على ما ذكره ابن الحنبلى فى كتابه بحر العلوم فيما أصاب فيه العوام، واحتج له بحديث آخر وهذان الحديثان يزيدان الحجة تأييداً.

وهكذا يجد الدارس اللغوى فى الموطأ مثل تعبير: «لا ها الله إذن» ومعناه، واختلافات أهل العربية بشأنه ووصفهم عمل رواة الحديث فيه وتفسيرمعانيه وبيان أوجه إعرابه ووقوف من وقف من اللغويين إلى جانب رواة الحديث وهو ما لا نجد المكان للخوض فى شىء منه وإنما نسوقه مثلاً لما للموطأ، بما هو نص له زمان ومكان وظرف خاصة تجعله فى البحث

اللغوى شيئاً متميزاً عما بعده من مراجع حديثية متأخرة عن عصر الاحتجاج.

وإذا ما جاوزنااللغة بمتنها ونحوها وما يتصل بذلك إلى الأدب وأساليبه وثروته من النصوص الفصيحة وقفنا عند الموطأ وقفة كتلك الوقفة فى المجال اللغوى إذ نشعر أن الموطأ بجامعه، وعصره، وبيئته، وعمله فى الفهم والتخريج يكون بكل أولئك مادة لصاحب الدرس الأدبى يجد فيها من النصوص الأدبية ما يجد من خطب وكتب وعبارات حوار وصيغ تقرير يظفر فيها من النصوص الأدبية ما يجد من خطب وكتب وعبارا حوار وصيغ تقرير فيها من الطابع العربى الخالص بما يحفظه ويأنس به كما يجد فى ثنايا هذه النصوص من اعلام الأشخاص والأماكن والوقائع ما يتكامل مع سائر مراجع الأدب فى ذلك. ومن الخير لدارس الأدب فى هذا العصر أن يعرجَ على هذا الموطأ بما هو نص نثرى منقول نقلاً دقيقاً يمثل ضرباً من الأسلوب الأدبى تلتمس فيه خصائص الأساليب فى ذلك الوقت المبكر وتقرر به الصلة التى هدى إليها البحث فيما بين أصحاب هذا العلم الدينى وأصحاب القلم والنثرالأدبى الخاص فى هذا العهد.. ولا مجال هنا لأكثر من هذه الإشارة اللافتة التى يتولى إتمامها صاحب الدرس الأدبى مستفيداً من الرجوع إلى هذا الموطأ فائدة ليست بقليلة.

الموطأ فى التاريخ والسيرة

وإذا مانظرنا إلى التاريخ فى أول صورته حين بدأ عند القوم نوعاً من الحديث وسداداً لما أعوزت إليه الحاجة الماسة، من معرفة سيرة الرسول ﷺ وتتبع أحواله استقصاء للسنة بما هي مصدر التشريع ومأخذ الأحكام، ففي هذه الحال يكون الموطأ وثيق الصلة بالتاريخ وبالسيرة لأنه ليس إلا مجموعة مبكرة لحديث الرسول وأقوال الصحابة.. الخ ومن هنا تجد فيه فصولاً من السيرة مثل ما جاء في سائر أبواب الكتاب من قول للرسول وفعل ليس إلا

شيئاً من تاريخه وسيرته يرجع إليه من يريد استيفاء تلك السيرة.

ولكن مكان الموطأ فى التاريخ والسيرة لا يتحدد بهذا المفهوم الأول للتاريخ، والقصد الأول من السيرة بل حين تتطور النظرة إلى التاريخ والسيرة حتى تبلغ المستوى الحالى الآن من العمق والدقة واتخاذ المنهج المحرر المحقق الملائم لمستوى المعرفة اليوم فيظل للموطأ مكانه بين المصادر التى يرجع إليها المؤرخ الدارس بمعنى الكلمة بل نحتاج إلى أن نلفت ذلك الدارس الحق إلى قيمة هذا المرجع المهم فيما يقصد إليه من درس الحياة العربية قبل الإسلام فى كيانها الداخلى ونظامها الاجتماعى الذى يعنى به المؤرخ الجدير بهذا الاسم وتعوزه المصادر فيه. كما يفيده ذلك الموطأ فى فهم الصلات الخارجية لهؤلاء العرب بمن حولهم من الأمم وهى صلات نادرة المصادر.. فإذا كان الإسلام وصدره الأول ففى الموطأ بأسبقيته وأقدميته مجموعة قيمة فى وصف تلك الحياة فى ميادينها المختلفة من دينية وعلمية وسياسية واقتصادية وغيرها، فأما السيرة فتلك المجموعة من أقوال الرسول وأفعاله مصدر مباشر تفصيلى لهذه السيرة يمتاز عما سواه من مصادرهما الأخرى.

الموطأ.. والمذهب المالكى

لما حج المنصور اجتمع بالإمام مالك وأشار إليه بأن يدون فى كتاب ما ثبت عنده من مسائل العلم فألف كتاب الموطأ فى الحديث والفقه. فلما جاء المهدى حاجا سمعه منه وأمر له بخمسة آلاف دينار ثم رحل إليه الرشيد مع أولاده وسمعه منه وأغدق عليه الخير الكثير ويظهر أن الموطأ وقع من نفس الرشيد موقع الإعجاب ولهذا حاول أن يعلقه فى الكعبة ويحمل الناس على ما فيه لولا أن راجعه فى ذلك الإمام مالك.

روى أبو نعيم فى الحلية عن مالك بن أنس قال: «شاورنى هارون الرشيد فى أن يعلق الموطأ فى الكعبة ويحمل الناس على ما فيه فقلت: لا تفعل فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا فى الفروع وتفرقوا فى البلدان،

وكل مصيب فقال: وفقك الله يا أبا عبد الله».

وقد روى الموطأ عن مالك كثير من العلماء ورواه عنه محمد بن إدريس الشافعى ومحمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة. ومن أجل صحابه الذين تفقهوا عليه ورووه عنه عبد الله بن وهب وعبد الرحمن بن القاسم وقد صحبه كل منهما نحو عشرين سنة وقد دونا مذهبه مع غيرهما من أصحابه ونقلوه إلى أمصار الإسلام ثم نقله عنهم غيرهم ممن تلقاه عنهم من العلماء وهكذا أخذ ينتشر حتى غلب على مصر وأفريقيا والأندلس والمغرب الأقصى فى الغرب كما غلب على البصرة وبغداد وغيرها من بلاد المشرق.

وبنى الإمام مذهبه على الأصول الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وذكر ابن خلدون أنه اختص بمدرك آخر للأحكام، وهو عمل أهل المدينة لأنه رأى أنهم فيما ينفسون عليه من فعل أو ترك متابعون لمن قبلهم ضرورة لدينهم واقتدائهم، وهكذا إلى الجيل المباشرين لفعل النبى ﷺ الآخذين ذلك عنه.

وأول من أدخل فقه مالك مصر عثمان بن الحكم الجزامى من أصحاب مالك المصريين، وعبد الرحيم خالد بن يزيد يحيى مولى جمح، وكان فقهياً روى عنه الليث بن سعد وابن وهب ورشيد بن سعد وتوفى بالاسكندرية سنة ١٦٣ هـ. ثم نشره بمصر عبد الرحمن بن القاسم وأشهب بن عبد العزيز وابن عبد الحكم والحارث بن مسكين ومن فى طبقتهم فاشتهر بها أكثر من مذهب أبى حنيفة لتوافر أصحاب مالك بها.

ولم يزل مذهب مالك مشتهراً بمصر حتى قدم إليها محمد بن إدريس الشافعى ونشر مذهبه بها فشارك مذهب مالك فى الشهرة والذيوع وصارت المذاهب الثلاثة ـ الحنفى والمالكى والشافعى ـ تتداول القضاء بمصر حتى

غلب الفاطميون عليها، فأبطلوا العمل بمذاهب أهل السنة. وفى زمن الدولة الأيوبية عاد مذهب مالك إلى الظهور وبنيت لفقهائه المدارس.. ففى ٥٦٦ هـ بنى لهم صلاح الدين المدرسة القمحية وفى سنة ٦٤١ هـ رتب الصالح نجم الدين أيوب فى مدرسته الصالحية بالقاهرة دروساً أربعة للمذاهب الأربعة.

ثم كثر هذا النوع من المدارس بعد ذلك. ثم فى دولة المماليك البحرية جعل الظاهر بيبرس القضاة أربعة بعد أن كان القضاء مقصوراً على الشافعية فى الدولة الأيوبية ومن ثم عاد القضاء للمذهب المالكى.

ومع أن القضاء قصر على الحنفية فى الدولة العثمانية، فإن مذهب مالك بقى حافظاً مركزه فى الشهرة والذيوع إلى الآن وأكثر انتشاره فى الصعيد.

وكان أهل الأندلس ملتزمين مذهب الأوزاعى، أدخله بها صعصعه بن سلام لما انتقل إليها وبقى مذهبه غالباً بها حتى أدخل مذهب مالك إلى الأندلس زياد بن عبد الرحمن القرطبى الملقب بشبطون بعد أن لقى الإمام مالكاً وأخذ عنه فقهه فى زمن هشام بن عبد الرحمن (١٧١ - ١٨٠ هـ) فمن ثم أخذ مذهب مالك فى الانتشار والتغلب على مذهب الأوزاعى.

وشبطون أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس مكملاً متقناً، وقد تلقاه عنه يحيى بن يحيى بن كثير وبعد أن أخذه عنه حج وسمعه من الإمام مالك إلا أبواباً منه ثم أخذ عن ابن وهب وابن القاسم وغيرهما كثيراً من العلم وعاد إلى الأندلس فاشتهر أمره وتفقه على كثير من أهل الأندلس واختص به الحكم بن هشام الملقب بالمنتصر (١٨٠ - ٢٠٦ هـ) فنال من الرياسة والسلطان ما لم ينله غيره.

وصارت الفتيا إليه فكان لا يقلد قاض فى جميع أعمال الأندلس إلا بإشارته واعتنائه، ولا يقلد إلا من كان على مذهب مالك فاتبع الناس مذهبه وتركوا مذهب الأوزاعى ولم تنته المائة الثانية من الهجرة حتى أخذ مذهب

الأوزاعى فى الزوال ثم لم يلبث أن تقلص ظله بالأندلس وساد المذهب المالكى.

ويظهر أن ثلاثة أسباب اجتمعت فكان لها أكبر أثر فى انتشار مذهب مالك بالأندلس وسيادته فى أرجائها:

الأول: ما ذكر فى نفح الطيب وغيره من أن الأمير هشام بن عبد الرحمن قد نقل إليه ما علمه الإمام مالك من سعة العلم وجلالة القدر والتقوى، وأنه عندما سمع بسيرته من بعض الأندلسيين قال لهم: «نسأل الله إن يزين حرمنا بملككم» فأحب مالكاً ومذهبه وحمل الناس على اتباعه.

الثانى: ما حصل فى زمن الحكم بن هشام من تمكن يحيى بن يحيى منه، وجعله القضاء والإفتاء فى الأندلس مقصورين على المالكية. فقد جعل هذا الناس يتفقهون على مذهب مالك رغبة فيما عند السلطان من الوظائف وحرصاً على طلب الدنيا.

لأنه ما كان يتولى الفتيا أو القضاء فى المدن والقرى إلا من تسمى بالفقه على مذهب مالك. وقد جرى العامة أثر الخاصة فى ذلك اتباعاً لأحكام القضاة وفتاوى العلماء.

الثالث: أن أهل الأندلس كانت تغلب عليهم البداوة وأهل الحجاز كانوا كذلك. ولما كان مذهب مالك قد نشأ فى وسط الحجاز ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كان أوفق لطبيعة الأندلسين ومزاجهم الفطرى.

وكان الغالب فى أهل إفريقيا المذهب الحنفى إلى أن ولى سحنون بن سعيد التنوخى قضاء إفريقيا بعد أسد بن الفرات فنشر فيها مذهب مالك وصار القضاء فى أصحابه. ولما تولى المعز بن باديس على إفريقيا عام ٤٠٧ هـ حمل أهلها وأهل ما ولاها من بلاد المغرب على المذهب المالكى وترك ما عداه من المذاهب الأخرى فاستمرت له الغلبة على إفريقيا وعلى سائر بلاد المغرب.

وفى زمن دولة بنى تاشفين بالمغرب الأقصى والأندلس، كان على بن يوسف بن تاشفين - ثانى أمرائهم (٥٠٠ - ٥٣٥) يقدم أهل الفقه ويؤثرهم على غيرهم، ولم يكن يقرب منهم ويحظى عندهم إلا من كان عنده علم مذهب مالك. وكان لا يقطع أمراً فى جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء فنفقت فى زمنه كتب مذهب مالك وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها.

وفى زمن دولة الموحدين بالمغرب جمع الناس على مذهب مالك فى الفروع عبد المؤمن بن على ثانى خلفؤهم (٥٢٤ - ٥٥٨ هـ) ولكن فى زمن حفيده يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن (٥٨٠ - ٥٩٥ هـ) انقطع علم الفروع وأمر باحراق كتب مذهب مالك بعد أن جرد ما فيها من القرآن والحديث، فأحرق منها جملة فى كافة البلاد، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونادر ابن أبى زيد ومختصره، والتهذيب للبرادعى وواضحة ابن حبيب، وغير ذلك من الكتب، وأمر بجمع أحاديث من الصحيحين والترمذى والموطأ وسنن إبى داود والنسائى والبزار والدارقطنى والبيهقى ومسند ابن أبى شيبة فى الصلاة ويتعلق بها فكان يملى هذا المجموع بنفسه على الناس ويأخذهم لحفظه ويجعل لمن يحفظه الجعل السنى من الكسي والأموال.

وكان على مذهب أهل الظاهر، ولهذا عظم أمر الظاهرية فى مدته بالمغرب ولكنهم كانوا معمورين بالمالكية.

وعلى الرغم مما حصل فإن مذهب المالكية بقى غالباً فى بلاد المغرب الأقصى ولا يزال كذلك إلى اليوم وهو الغالب أيضا على الجزائر وتونس وطرابلس.

هذا ما كان من شأن مذهب مالك فى المغرب. أما فى المشرق، فقد نقل إلى بغداد وظهر بها ظهوراً واضحاً وزاحم فيها مذهب أبى حنيفة. ولكن أنصاره صاروا قلة بعد القرن الرابع، ونقل أيضاً إلى البصرة وبقى بها إلى القرن االخامس ثم ضعف شأنه بها، ولا يزال له بقية من مقلديه فى بلاد العراق إلى الآن. كذلك مقلدوه على قلة اليوم فى أرض الحجاز وقد انتشر

باليمن ثم تلاشى.. وهو المذهب الغالب الآن فى أرض الكويت وقطر والبحرين وأكثر أهل السنة فى الإحساء مالكية وحنابلة.

أما فى مصر فيغلب على أهل الصعيد، كما أنه غالب على أهل السودان.

ويقرر الأقدمون جيلاً بعد جيل، أن مالكاً لم يشتهر عنه غير الموطأ، فهو الذى واظب على إسماعه وروايته، وحذفه منه، وتلخيصه له، شيئاً بعد شىء حتى آخر حياته.

وقد كانت العناية به منذ القرن الثانى إلى اليوم تناسب هذا الاشتهار، فبدأ ذلك بروايته وتلقيه وتعددت لذلك نسخة حتى بلغت أربعة عشر أصلاً فى الأقاليم المختلفة، يمثل كل أصل رواية ناقل خاص عنه، وكان من هؤلاء الناقلين من له شأن فى مدرسة فقهية أخرى كمحمد بن الحسن الشيبانى صاحب أبى حنيفة المعروف.. وروى الموطأ عن مالك رواة لم ينفردوا بنسخ خاصة وقد بلغ عدد هؤلاء كثرة كاثرة، وفى ذلك كله دلالة على الاهتمام.

وتلا هذا التلقى النشط اجتهاد حافل بدراسات منوعة فى الموطأ استمرت إلى عصرنا من شروح كثيرة إلى شروح لشىء منه كالشواهد إلى عناية خاصة برجاله وحالهم الى تتبع لاختلاف الموطئات إلى كذا وكذا مما لو حولنا سرد شىء منه لاستغرق صفحات، وقد ضاع من ذلك ما ضاع وبقى منه كثير وصلنا.

وقد طبع من تلك الدراسات ما طبع فى المشرق والمغرب ولا يزال يطبع منه جديد وجديد.

ومما قيل شعراً فى مدح «الموطأ» هذه الأبيات لسعدون الوارجينى:

إذا أحببت أن تدعى لدى الناس عالماً

فلا تعد ما تحوى من العلم «يثرب»

أتتـــرك داراً كـــان بين بيـــوتهـــا

يروح ويغـــدو وجـــبـــرئيل المقـــرب؟

ومـــات رســـول الله فـــيـــهـــا، وبعـــده

بسنتـــه أصـــحـــابه قـــد تأدبوا

وفـــرق شـــمـل العلم فى تابعـــيـــهم

فكل امـــرئ منهم له فـــيـــه مـــذهب

فـــخلصـــه بالســبك للناس «مـــالك»

ومنه صـــحـــيح فى المجلس وأجـــرب

فـــبـــادر مـــوطأ مـــالك قـــبل مـــوته

فـــمـــا بعـــده إن فـــات للحق مطلب

***

ودع للـمـــــــــوطأ كـل عـلـم تـريـده

فـــإن الموطأ الشـمـس، والغـيـر كـواكب

ومن لم يكن كـــتب الموطأ ببـــيـــتـــه

فـــذاك من التـــوفـــيق بيت مـــخـــيب

جـــزى الله عنا فى مـــوطاه مـــالكاً

بأفـــضل مـــا يجـــرى اللبـــيب المهـــذب

لقـــد فـــاق أهل العلم حـــيـــاً ومـــيـــتـــاً

فـــصـــارت به الأمـــثـــال فى الناس تضـــرب

***

الـرســالــة

للإمام الشافعى

ع : ٨١٥م

أول كتاب منظم قدم للإنسانيـة الفكر القانونى والتشريعى للإسلام!!

الرسـالـة

كتاب «الرسالة» علامة بارزة على طريق تطور العقل العربى الإسلامى فمؤلفه، وهو الإمام الشافعى، محمد بن إدريس (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ)، شخصية وسعت عصرها كله، وعبرت عنه أسمى تعبير، وقد شهد عصر الشافعى انطلاقة هائلة نحو الازدهار الثقافى والحضارى، بعد أن كان قد مضى قرن ونصف القرن على بزوغ فجر الإسلام، وانتصار فتوحاته.

كانت العبقريات تتفجر فى كل مجال، ولا سيما فى الجوانب العقلية، وكان أهم ما يشغل العقل العربى الإسلامى هو فهم القرآن شكلاً ومضموناً، فمن حيث الشكل: عكف العلماء على دراسة لغة القران، أصواتاً وألفاظاً وتراكيب، فكان إمام هؤلاء العلماء هو الخليل بن أحمد ثم تلميذه سيبويه وظفرت العربية على يدى سيبويه بمؤلفه الخالد «الكتاب» الذى صار فيما بعد مصدراً لجهود التقعيد النحوى، ومرجعاً لأصول اللغة الفصحى، إلى جانب جهود علمية كثيرة لغيره من الأئمة العلماء. ومن حيث المضمون: اجتهد الأئمة من رجال التفسير والحديث والفقه والكلام، فكان من صدورهم الإمام الشافعى رضي الله عنه، وقد ظفرت الأمة على يديه بالكثير من الآثار العلمية ولا سيما هذه «الرسالة» التى كان يطلق عليها أيضاً: «الكتاب».

ويبدو أن تسمية الكتب فى ذلكم العهد كانت غير ملحة كثيراً ولا مألوفة، فيكفى أن يعرف الناس أن هذا الكتاب لفلان من العلماء، وهو عهد لم يشهد الكثير من المؤلفات المدونة، فقد كان المتبع أن يحفظ العلماء علمهم فى صدورهم، وأن يستودعوه ذاكرة تلاميذهم، إذ كانت كتابة العلم عيباً يجرح به غير الحفاظ الثقات وقد قال قائلهم:

وتنسى علمـــاً مـــا حـــوى القـــمطر

مـــا العلم إلا مـــا حـــواه الصـــدر

وقـد يكون إطلاق تسـمـيـة «الكتـاب» على أحـد المؤلفـات من باب التخصيص، للدلالة على أنه هو الجدير بأن يسمى «الكتاب» دون غيره، وفى القرآن من ذلك التعبير: «ذلك الكتاب لا ريب فيه».

غير أن اسم «الكتاب» سرعان ما تغير، وخص باسم «الرسالة» الذى استمر مصاحباً له، معروفاً به فى أجيال المسلمين.

نشأة الشافعى ونبوغه

هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب ابن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف. وبهذا النسب الشريف يكون ابن عم رسول الله، ويجتمع معه فى عبد مناف.

اجتمع عليه فى طفولته الغربة واليتم والفقر، فقد ولد سنة ١٥٠ هـ بفلسطين بمدينة غزة على الأصح أو عسقلان. وقيل باليمن، كما جاء فى بعض الروايات، ومهما يكن فقد ولد فى بلد غريب بعيد عن مواطن قومه بمكة أو غيرها من بلاد الحجاز.

ومات أبوه قبل أن ينعم محمد هذا بمعرفته، وتركه إلى أمه، وكانت امرأة من الأزد ولكن الله رعاه وأنبته نباتاً حسناً وكان له من آثار نسبه الرفيع ما أبعده عن مواطن الريبة، وحاطه من كل سوء، وما جعله يطمح إلى معالى الأمور، ويصل بجده وعقله الألمعى إلى أن يكون إماماً وعلماً خالداً على الزمان.

ورأت الأم أن تنتقل بولدها محمد إلى مكة، ليعيش بين أهله ولا يضيع نسبه بين الجاهلين به، وفيها أخذت مواهبه تتفتح ويشرع فى طلب العلم وأسبابه، وذلك على رقة حاله، حتى إنه كان لا يجد ثمن القراطيس التى يكتب فيها سماعاته.

وفى البلد الحرام حفظ القرآن الكريم وهو حدث، ثم أخذ يطلب اللغة والشعر والأدب حتى برع فى ذلك كله ثم انصرفت همته لطلب الحديث والفقه من شيوخهما، مثل مسلم بن خالد الزنجى وغيره وأضاف إلى ذلك حفظ موطأ الإمام مالك. وكل هذا وهو يعانى من الفاقة وضيق ذات اليد.

وكان من الطبيعى وقد حفظ «الموطأ» أن يسعى للقاء صاحبه أمام دار الهجرة، فذهب إليه قبل سنة ١٧٠ هـ وقرأ كتابه من حفظه. فأعجب الإمام به وبقراءته، لأنه كان من الفصحاء المعدودين. ولما فرغ منه قال له: «يا بن أخى تفقه تعل» كما قال «يا محمد، اتق الله فسيكون لك شأن» وقد صدقت فيه فراسة الإمام.

ويذكر الربيع بن سليمان الراوى المصرى أنه سمع الشافعى يقول عن لقائه للإمام: «وقدمت على مالك وقد حفظت الموطأ، فقلت: لا عليك أن تسمع قراءتى، فإن سهل عليك قرأت لنفسى قال: اطلب من يقرأ لك، وكررت عليه فقال: اقرأ فلما سمع قراءتى، قال: اقرأ، فقرأت عليه حتى فرغت منه.

* * *

لزم الشافعى الإمام مالك بن أنس بالمدينة حتى مات سنة ١٧٩ هـ، وظهر نبوغه فى الفقه وفى سائر ما عنى به من العلوم. وكانت نزعته فى الفقه نزعة أهل الحديث، وذلك لعلمه التام بالقرآن ومعانيه وشدة طلب الحديث الصحيح، ليكون من أسانيده فى الأحكام الفقهية وافتائه بها.

وبلغ من ذلك أنه كان ـ كما يذكر ابن حجر ـ إذا ذكر التفسير، كأنه شهد التنزيل، وكما يقول أبو حسان الرنادى عنه: ما رأيت أحداً أقدر على انتزاع المعانى من القرآن، والاستشهاد على ذلك من اللغة، من الشافعى. ويذكر داود بن على إمام أهل الظاهر عن إسحاق بن راهويه أنه قال:

ذهبت أنا وأحمد بن حنبل إلى الشافعى بمكة، فسألته عن أشياء، فوجدته فصحياً حسن الأدب، فلما فارقناه أعلمنى جماعة من أهل الفهم

بالقرآن أنه كان أعلم الناس فى زمانه بمعانى القرآن، وأنه أوتى فيه فهماً، فلو كنت عرفته للزمته. قال داود: رأيته يتأسف على ما فاته منه.

ولهذا لا أعجب أن رأينا شيخه الأول مفتى مكة وهو مسلم بن خالد الزنجى يأذن له بالافتاء وهو دون العشرين من عمره، ويقول له: «أفت يا أبا عبدالله، فقد آن لك أن تفتى» كما ينقل الرازى وكما يذكر صاحب شذرات الذهب أيضاً.

وقد بلغ من نبوغه وعلو شأنه فى الفقه وأدواته أن نال بحق تقدير أقرانه ومن أتوا بعده، وثناءهم عليه، وإشادتهم به، كما يذكر جمهرة مؤرخيه. هذا ابن حنبل يقول عنه:

«ما رأيت أحداً أفقه فى كتاب الله من هذا الفتى ويذكر مما برع فيه هذه العلوم الأربعة: اللغة، واختلاف الناس، والمعانى (أى معانى القرآن) والفقه.

ويذكر الخطيب عن طريق الحميدى أنه كان إذا ذكر عنده الشافعى يقول: حدثنا سيد الفقهاء ومن المأثور عن ابن حنبل أن ابنه عبدالله سأله: أى رجل كان الشافعى؟ فإنى سمعتك تكثر الدعاء له، فقال له: يا بنى كان الشافعى كالشمس للنهار، وكالعافية للناس، فانظر هل لهذين خلاف؟ وعنهما من عوض؟

رحلات الشافعى وأثرها

من أدب العلماء الأفذاذ الرحلة فى طلب العلم والسماع من شيوخه، لا يبالون فى هذا السبيل بما يصيبهم من تعب ونصب وقد كان الشافعى من هذا الطراز النادر من العلماء، ولذلك رأيناه يرحل من مكة إلى المدينة، فيلقى أمام دار الهجرة ويأخذ عنه ونراه بعد هذا فى العراق أكثر من مرة ثم فى مصر أخيراً حيث استقر به المقام، ولقى ربه عام ٢٠٤م، بعد أن ملأ طباق الأرض علماً.

يذكر ابن خلكان فى «الوفيات» (ج١ : ٦٣٨) بصدد رحلات الشافعى بين الحجاز والعراق ومصر ما يأتى نصه: «وحديث رحلته إلى مالك مشهور، فلا حاجة إلى التطويل فيه، وقدم بغداد سنة خمس وتسعين ومائة، فأقام بها شهراً، ثم خرج إلى مصر، وكان وصوله إليها فى سنة تسع وتسعين ومائة، وقيل: إحدى ومائتين» ولم يزل لها إلى أن توفى يوم الجمعة آخر رجب سنة أربع ومائتين».

وقد كانت رحلته الأولى إلى بغداد، وإن اختلف المؤرخون فى بيان سببها، كبيرة الأثر بالنسبة إلى الشافعى وإلى الفقه نفسه، وذلك أن أصحابه من المالكية كانوا يطالبون اليه أن يرد على الأحناف أهل الرأى، ولكنه كان يرى أن يعرف ما كتبوه قبل أن يتولى الرد عليهم، وكان هذا طبيعياً.

ولهذا نراه لما وصل إلى العراق يختلف إلى محمد بن الحسن الشيبانى ويلزمه ويكتب كتبه، وبذلك عرف آراء فقهاء العراق. وفى ذلك يذكر عنه ابن عماد الحنبلى أنه قال: كتبت عن محمد وقر بعير كتباً، ولولاه ما انفتق لى من العلم ما انفتق.

كما يذكر ابن أبى حاتم الرازى فى هذا أن الشافعى نفسه قال أيضاً: «أنفقت على كتب محمد بن الحسين ستين ديناراً، ثم تدبرها. فوضعت إلى جنب كل مسألة حديثاً، يعنى رداً عليه.

هكذا كانت بداية معرفة الشافعى بمحمد بن الحسن وكتبه وبأقاويل الأحناف بصفة عامة، وكان من الطبيعى - إذا راعينا اختلاف منهج أهل الحديث عن منهج أهل الرأى اختلافاً كبيراً فى استنباط الأحكام الفقهية - أن تكون مناظرات ومساجلات بين الطرفين.

أنه نفسه وهو يتكلم عن اتصاله بمحمد بن الحسن ولزومه مجلسه: «وكان إذا قام ناظرت أصحابه، فقال لى: إنك تناظر، فناظر فى الشاهد واليمين، فامتنعت فألح علىّ، فتكلمت معه. فرفع ذلك إلى الرشيد فأعجبه ووصلنى».

وحسنت منزلته لدى الرشيد ومحمد بن الحسن معا، حتى إنه ليروون أنه جاء مرة إلى منزل ابن الحسن وكان خارجاً إلى دار الخلافة، فلما رآه نزل، وقال لغلامه اذهب فاعتذر، فقال له الشافعى: لنا وقت غير هذا، فقال: لا، وأخذ بيده فدخلا الدار. ثم يقول راوى هذه الحادثة، وهو أبو حسان بن عثمان الزيادى: وما رأيت محمداً يعظم أحداً إعظام الشافعى.

هذا، وكان أثر اتصال الشافعى بأهل الحديث أولاً وأخذ عنهم، ثم بأهل الرأى ومعرفته بأقاويلهم وآرائهم ومناظرته لهم ثانياً، كان ذلك الأثر كبيراً جداً من ناحيتين: ناحية بحثه عن السنة وما يؤخذ منها وبيان الصحيح وحكم، أخبار الآحاد فى العمل أو عدم العمل بها، ثم بوجوب الاحتجاج بالسنة بجانب القرآن بصفة عامة.

وبذلك إلى جانب بحوثه فى القران وبيان ناسخه من منسوخه، وهل يجوز نسخ حكم من أحكامه بالسنة أو لا يجوز، إلى غير هذا كله من مباحث كتاب الله وسنة رسوله، بذلك كله كان الشافعى بحق هو واضع علم أصول الفقه، على ما سيأتى بيانه بشىء من التفصيل عند الكلام على كتابه «الرسالة».

والناحية الثانية هى أنه وصل بعد الدرس والتمحيص وتمييز الصحيح من الآراء والمناهج من غير الصحيح إلى أن يكّون لنفسه مذهباً خاصاً، هو وسط بين الطرفين، طرف أهل الحديث وعلى رأسهم مالك وأصحابه بالمدينة ومصر، الذين يجعلون عمادهم السنن والآثار، ولا يجنحون إلى الرأى إلا بالقدر الذى يرونه ضرورياً.

وطرف أهل القياس والرأى (بالعراق وما ولاه من الأمصار) الذين يعتمدون، بعد القرآن المحكم والسنة الصحيحة التى لا ريب فيها، وعلى أعمال العقل ودقة النظر وقوة الجدل والأخذ بالقياس.

وكان النزاع شديداً بين هذين الطرفين المتعارضين فجاء الشافعى

وسطاً يوفق بينهما ويأخذ من كل منهما بقدر، فهو مثلاً ينصر السنة نصراً شديداً، مع هذا يأخذ بالقياس فى غير إسراف، إذ يشترط أن يكون له أصل وسند من الكتاب والسنة.

وقد أعانه على سلوك هذا المسلك الحسن، وإن أغضب به كثيراً من أهل الرأى وكثيراً من أهل الحديث والآثار أيضاً، إنه كان طالب حق لاجدل فى دراساته ومناظراته، حتى لقد أثرت عنه هذه الكلمة: «ما ناظرت أحداً قط إلا أحببت أن يوفق ويسدد ويعان، وتكون عليه رعاية من الله وحفظه، وما ناظرت أحداً إلا ولم أبال بيّن الله الحق على لسانى أو لسانه».

وأخيراً عاد الشافعى إلى مصر سنة ١٩٩ هـ، أو أوائل سنة ٢٠٠ هـ واستقر حتى توفاه الله إليه ـ سنة ٢٠٤ هـ ـ وفيها لقى قبولاً حسناً بوصفه تلميذاً للإمام مالك، إلى أن ظهر منه ما خالفه فيه، وفى الحق أنه كان كبير الإجلال لمالك وكان يذكره بأنه استاذ له، ولكنه مع هذا كان أكثر حباً للحق وتعصباً له متى هدى إليه، وحينئذ يأخذ به وإن خالف فقهاء العراق جميعاً.

مؤلفات الشافعى

ألف الشافعى رحمة الله كتباً كثيرة فى المراحل التى مر بها، وارتحل فى أثنائها بين بلاد عديدة، وقد جمع بعض المؤرخين هذه الكتب وذكر بعضهم بعضاً منها، وأسماها كل واحد منهم بمسمات مختلفة يقول ابن هداية: «من كتب مذهب الشافعى الأمالى، ومجمع الكافى، وعيون المسائل، والبحر المحيط هذه من القديم، والأم والإملاء والمختصرات والرسالة والجمع الكبير من الجديد، وله كتاب آخر غير مشهور قريب من المحرر نظماً وحجماً ألفه المزنى من مسوداته وسماه الاختصار».

وقد عدد النووى كتب الشافعى. وأدخل فيها كتب تلاميذه التى اختصروها من علمه فقال: «ومصنفات الشافعى فى الأصول والفروع لم يسبق إليها كثرة وحسناً، فإن مصنفاته كثيرة ومشهورة كالأم فى نحو عشرين

مجلداً، وجامع المزنى الكبير والصغير، وكتاب حرملة، وكتاب الحجة وهو القديم والرسالة القديمة والرسالة الجديدة والأمالى والإملاء، وغير ذلك، وأما حسنها فأمر يدرك بمطالعتها فلا يتمارى فى حسنها موافق ولا مخالف».

هذا .. وقد كان الشافعى يطلب الحق بكل سبيل، كما كان عريق التفكير قبل أن يكتب، كما كان كثير التدبيرفيما كتبه، حتى إنه ليعدل عن كثير منه ويعيد كتابته ثانياً، كما فعل بالرسالة وغيرها، ولذلك عرف بأن له مذهبين: مذهب قديم بالعراق، والمذهب الجديد الذى أثبته فى كتبه التى أثرت عنه بمصر.

قال محمد بن مسلم بن واره الرازى لأحمد بن حنبل: ماترى فى كتب الشافعى التى عند العراقيين أحب إليك أم التى بمصر؟ قال: عليك بالكتب التى وضعها بمصر، فانه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم تلك.

الرسالة
تحليلها وتقديرها

لما ظهر الشافعى بعلمه ومواهبه، ولفت الأنظار إليه فى مجالسه فى المسجد الحرام، ثم فى لقاءاته بالعراق، أرسل إليه بعض علمائها، وهو عبدالرحمن بن مهدى الحافظ الإمام العالم المتوفى سنة ١٩٨ هـ رسالة يطلب إليه فيها أن يكتب لهم كتاباً يبين فيه معانى القرآن ويجمع فيه قبول الأخبار. أى شروط قبول الحديث ويبين فيه حجية الإجماع والناسخ والمنسوخ من القران والسنة.

وقد أكد ذلك المطلب وتلك الحجة العالم «على بن المدينى» المحدث شيخ البخارى الذى قال للشافعى «أجب عبدالرحمن بن مهدى عن كتابه فقد كتب إليك يسألك وهو متشوق إلى جوابك، قال: فأجابه الشافعى، وهو كتاب الرسالة الذى كتب عنه بالعراق، وإنما هى رسالته إلى عبدالرحمن بن مهدى.

عند ذلك قام الشافعى بإجابة مطلب عبدالرحمن بن مهدى وألف هذا الكتاب فأطلق الناس عليه هذا الاسم «الرسالة» لأنه كان عبارة عن رسالة من الإمام الشافعى إلى عبدالرحمن بن مهدى حملها إليه الحارث ابن سريج الخوارزمى البغدادى ولقب النقال لهذا السبب، أما الشافعى فلا يسم هذا الكتاب «الرسالة» ولكن يسميه «الكتاب» أو كتابى.

تأليفها

حسب الروايات السابقة يكون الشافعى قد ألف رسالته هذه فى مكة وأرسل بها إلى عبدالرحمن بن مهدى فى العراق، وذلك هو المشهور ولكن هناك رواية أخرى تذكر أن الشافعى رضي الله عنه صنف كتاب الرسالة ببغداد، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة وفى كل منهما علم كثير».

ومن هذه الرواية نعلم أيضاً أنه قد أعاد تأليفها فى مصر بعد انتقاله إليها، ولا تعارض بين الروايات. فمن الجائز أن يكون الشافعى قد ألف رسالته ثلاث مرات، لا ينشئها إنشاء، ولكن يعيد النظر فيها وفى ترتيبها بالإضافة والحذف أو التقديم والتأخير، كما يفعل معظم المؤلفين فى طبعات كتبهم بعد الطبعة الأولى، وعلى هذا يمكن القول أن الشافعى قد ألفها فى مكة، وأرسلها مع ابن سريج إلى عبدالرحمن بن مهدى، فلما قدم العراق فى قدومه الثانى سنة ١٩٥ هـ، حيث أقام سنتين أعاد النظر فيها فاعتبر ذلك تأليفاً لها. فلما قدم مصر أعاد تأليفها، وأملاها على أصحابه يضيف حينا ويختصر حيناً آخر حسب ما تسعفه الذاكرة والحفظ الذى كان عليه اعتماده فى إملاء كتبه، وقد تبين لنا من استقراء كتب الشافعى الموجودة التى ألفت بمصر أنه ألف هذه الكتب من حفظه، ولم تكن كتبه كلها معه. انظر إليه يقول فى كتاب الرسالة: «وغاب عنى بعض كتبى وتحققت بما يعرفه أهل العلم بما حفظت فاختصرت خوف طول الكتاب، فأتيت ببعض ما فيه الكفاية، دون تقصى العلم فى كل أمره».

ولنأخذ الآن فى عرض هذا الكتاب القيم وتحليله، لنعرف ما اشتمل عليه من أبواب وفصول ومباحث، وكلها عظيم الفائدة والأثر، وكلها فيه هدى لناس وبيان للفقهاء الذين يعملون لاستنباط الأحكام الشرعية من أصولها وأدلتها.

للكتاب خطبة، جعلها الإمام المؤلف مقدمة له، وفيها ذكر أن القرآن قد جمع الله فيه ما أحل وحرم ومايجب علينا أن نتعبد به مما افترضه علينا

ووعدنا عليه ثوابه، ولهذا كان حقاً على طلبة العلم بلوغ غاية الجهد فى الاستكثار من علمه نصاً واستنباطاً، والرغبة إلى الله فى العون إليه، فإنه لا يدرك خير إلا بعونه.

وذلك لأن من وصل إلى علم أحكام الله فى كتابه وقال وعمل بما علم منه، فاز بالخير والفضيلة فى دينه ودنياه. وصار فى الدين أهلاً لموضع الإمامة.

وكان آخر الخطبة هذه الكلمة البليغة فليست تنزل بأحد من دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، قال الله تبارك وتعالى ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: ١) وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤) وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩) وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢) وكان من الطبيعى والقرآن عماد الدين، وفيه بيان ما أراد بيانه من الأحكام - أن يبدأ الشافعى «الرسالة» بباب بينّ فيه كيفية بيان كتاب الله لما جاء به من أحكام العبادات والمعاملات لأن البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع.

فمن البيان فى القران ما يكون نصاً لا يحتمل التأويل وذلك كجمل ما فرضه الله من صلاة وزكاة. ونحوهما. ومثل ما حرمه من أكل الميتة ولحم الخنزير ونحوهما. ومنه ما أحكم الله فرضه فى الكتاب، ثم بين كيفه على لسان نبيه، مثل عدد الصلاة والزكاة وأوقاتها ومنه ما سّنه الرسول مما لا نص فيه فى الكتاب، ولكن الله فرض علينا فى الكتاب طاعته، إلى آخر ضروب البيان التى ذكرها الشافعى.

وفى هذا الباب تحدث الشافعى عن مصادر الأحكام وأدلتها وبين أنها

خمسة مراتب على خمس مراتب:

الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت.

الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سُنة، والمراد بالإجماع إجماع الفقهاء الذين أوتوا علم الخاصة.

الثالثة: قول بعض أصحاب النبى ﷺ قولاً من غير أن يعرف له مخالف.

الرابعة: اختلاف الصحابة فيأخذ من قول بعضهم ما يراه أقرب إلى الكتابة والسُنة أو يرجحه قياس ولا يتجاوز أقوالهم إلى غيرها.

الخامسة: القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة.

ثم عقد الشافعى باب لخبر الواحد، وما يشترط فى هذا الخبر من شروط حتى يمكن الاحتجاج به فمن هذه الشروط:

١ ـ أن يكون من حدث ثقة فى دينه معروفاً بالصدق فى حديثه.

٢ ـ وأن يكون عاقلاً لما يحدث به عالماً بما يحيل معانى الحديث.

٣ ـ وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع ولا يحدث به على المعنى.

٤ ـ حافظاً إن حدث به من حفظه، حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه.

٥ ـ أن يوافق حديثه أهل الحفظ فى الحديث.

٦ ـ أن يكون برياً من أن يكون مدلساً يحدث عمن لقى مما لم يسمع منه، ويحدث عن النبى ﷺ ما يحدث الثقات بخلافه.

٧ ـ وأن يكون هكذا ممن فوقه ممن حدثه حتى ينتهى الحديث موصولاً إلى النبى ﷺ أو إلى من انتهى به إليه دونه لأن كل واحد منه مثبت لمن حدثه، ومثبت على من حدث عنه فلا يستغنى فى كل واحد منهم عما وصفت.

وبعد الفراغ من ذلك أخذ يتكلم عن النسخ وحكمته، وعن الناسخ

والمنسوخ، وأطال الكلام فى فصول عدة فى هذا الموضوع المهم. فهو يذكر أن الله فرض فرائض أثبتها، وأخرى نسخها تخفيفاً عن عباده، وأبان أنه نسخ ما نسخ من القرآن به وأن السُنة لا تكون ناسخة له، بل هى تابعة له لأن على الرسول اتباع ما يوحى إليه، وليس له تبديلاً من نفسه.

وتكلم بعد ذلك عن الناسخ والمنسوخ الذى يدل الكتاب على بعضه والسنة على بعضه، وعن الفرائض التى أنزلها الله نصاً، ثم عن الأخرى المنصوصة، ولكن للرسول سنة معها على اختلاف أنواع هذه الفرائض، ثم عما يكون للسنة من تخصيص العام ومن ذلك عدم توريث القاتل من مال قتيله ولو كان أباه، لقوله ﷺ: «ليس لقاتل شىء» مع نص القران على أن للابن نصيباً مفروضاً من تركة أبيه.

وأخذ بعد هذا فى بحث جمل الفرائض التى أحكم الله فرضها بكتابه، وبين كيف يكون القيام بها على لسان نبيه، وذلك مثل الصلاة والزكاة والحج. فكل هذا فرض بالقرآن، ولكن السنة هى التى بينت عدد الصلوات وعدد ركعات كل منها، وكيفية أدائها فى الحضر والسفر.

وكذلك الأمر فى الزكاة التى يقول الله فيها ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) فكان مخرج الآية - كما يقول الشافعى - عاماً على الأموال. وكان يحتمل أن تكون على بعض الأموال دون بعض، بدلت السُنة على أن الزكاة فى بعض الأموال دون بعض إلى آخر ماقال:

والأمر مثل هذا فى الحج الذى فرضه الله بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران:٩٧) فجاء الرسول وبين أن السبيل المراد والمركب، وأخبر بمواقيت الحج، وكيف تكون التلبية، وما يجب أن يتقيه المحرم من لبس الثياب والطيب، كما أعلمنا بسنته أعمال الحج كلها من الطواف بالكعبة والوقوف بعرفة ورمى الجمار وما سوى ذلك كله.

ونجد بعد ذلك باباً عنوانه «باب العلل فى الأحاديث» تكلم فيها عن الأحاديث التى نجد فى القرآن مثلها نصاً، وأخرى فى القرآن مثلها جملة، وعن التى جاءت بأكثر مما فى القرآن، والتى ليس فيها شىء فى القرآن، كما تكلم عن الأحاديث الناسخة والمنسوخة، والأخرى التى ليس فيها دلالة على ناسخ ولا منسوخ، وعن أحاديث فيها أوامر ونواه للرسول، فيصرف بعضها إلى التحريم، وبعضها إلى غير ذلك كما تكلم أيضاً عن مباحث أخرى تتعلق بالحديث وعلومه، ومنها ما يكون من الاختلاف الذى يكون بين بعضها وأسبابه، كما تحدث بعد ذلك كله عن أسباب اختلاف القراءات فى القرآن.

ويطيل بصفة خاصة فى كلامه عن النهى فى الأحاديث، بادئاً فى هذا بقول الرسول ﷺ: «لايخطب أحدكم على خطبة أخيه» مبيناً أن النهى هذا جاء على معنى دون معنى آخر، وهذا المعنى هو أن تكون المرأة قد رضيت بالأول وأذنت فى التزوج منه، وإلا ما كانت خطبة الثانى منهياً عنها. ثم تكلم بعد هذا عن النهى لمعان أخرى فى البيوع وغيرها.

وبعد ذلك نرى الشافعى يخصص باباً للعلم وما سيجب على الناس فيه، فيذكر أن العلم علمان: لا يسع بالغاً غير مغلوب على عقله جهله، مثل الصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، وحج البيت على المستطيع، والزكاة فى الأموال، وتحريم الربا والزنا والقتل والخمر والسرقة، وما كان فى منى هذا.

ثم بين أن هذا الصنف من العلم موجود أيضاً فى القرآن، وموجود عاماً عند المسلمين، ويحكونه عن الرسول ولا يتنازعون فيه، لانه لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ولا الاختلاف.

وأما النوع الاثانى من العلم، فهو علم أحكام فروع الفرائض وغيرها، كما ليس فيها نص قرآن، ولا فى أكثر نص سنة إلا ما كان منها من أخبار الخاصة، وما كان يحتمل التأويل، وهذه الدرجة من العلم لا تبلغها العامة، ولم يكلفها كل الخاصة، وإذا قام بها من الخاصة من فيه الكفاية لا يكون حرج

على من تركها.

ولما فرغ من بيان هذا كله، نراه يتكلم عن خبر الواحد، وعن الحجة فى تثبيته فى بابين، وهو فى هذا يطيل، لأن الأمر يقتضى الإطالة حقاً، وذلك بأن خصوم السنة ردوا الأحاديث التى رواها آحاد ولم يروها حجة فى التشريع، فندب «ناصر السنة» نفسه للرد عليهم ودحض مايحتجون به، مستدلاً بما لا سبيل إلى دفعه، وبما لا يسمع المنصف إلا التسليم به.

ثم انتهى إلى الكلام على الإجماع وحجته مبيناً أن عامة المسلمين لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله، ولا على خطأ، وتناول بعده القياس باعتباره أصلا من أصول الفقه بعد الكتاب والسنة والإجماع، مبيناً الأدلة على وجوب المصير إليه عند الضرورة، وشرط القياس الصحيح، ومن يجوز شرعاً له أن يقيس، ثم من يصح منه الاجتهاد فى أحكام الله.

وكان من الطبيعى للشافعى وهو يتكلم عن القياس وشروطه، أن يتكلم عن الاستحسان الذى قال به الأحناف وأبطاله، فذكر أنه حرام على أى إنسان أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر من الكتاب أو السنة، لأن حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، وأنه لو قال أحد فى هذا بلا خبر لازم أو قياس كان آثماً.

والفقهاء يختلفون فى كثير من أحكامهم، فهل يسعهم هذا الاختلاف؟ هنا يتكلم الشافعى عن الاختلاف المحرم وغيره، وقال عن الاختلاف المحرم وغيرالمحرم ما نصه:

«كل ما أقام الله به الحجة فى كتابه أو على لسان نبيه، منصوصاً بينا لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل أنه يضيق عليه ضيق الخلاف فى المنصوص».

ثم أقام بعد هذا الحجة على ما رآه من التفرقة بين هذين الضربين من الاختلاف.

وبعد ذلك تكلم عن اختلاف الصحابة فى بعض مسائل الميراث، وبخاصة ميراث الجد، ثم أبان رأيه فيما ينبغى العمل به من أقاويل الصحابة بصفة عامة إذا اختلفوا بصفة عامة فى آرائهم، فقال: «نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصح فى القياس».

ثم ذكر أنه يصير إلى قول الواحد منهم. لا يحفظ عن غير منهم فيه له موافقة ولا خلاف، إذ لم نجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً، ولا شيئاً فى معنى هذا أو وجد معه قياس.

وأخيراً يختم الإمام رسالته ببيان أن أصول الفقه ليست فى مرتبة واحدة، بل لكل منها مرتبة معلومة بحيث يجىء بعضها فى أثر بعض فيقول:

«نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليهما التى لا اختلاف فيها فنقول لهذا: حكمنا بالحق فى الظاهر والباطن ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد. لا يجتمع الناس عليها، حكمنا بالاحق فى الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث.

ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة فى السفر عند الإعواز من الماء، وإنما يكون طهارة فى الإعواز فكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة».

مقتبسات من الرسالة

وبعد أن عرضنا تحليلاً لمحتويات الرسالة التى وضع بها الشافعى علم أصول الفقه وابتدعه على غير مثال سابق، ولكن هذا لا يغنى عن إيراد مقتبسات من هذه الرسالة تبرز هذا التحليل وتكشف عن أسلوب مؤلفه العظيم وطريقته فى التفكير.

وجوه بيان القرآن:

وأشار الشافعى فى مقدمة الرسالة إلى أن فى القرآن - وهو الأصل الأول للشريعة الإسلامية - بياناً لكل شىء ثم بدأ الرسالة بتعرفنا كيف يكون هذا البيان فقال:

«البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع. فأقل ما فى تلك المعانى المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب به ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعضه، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب.

فجماع ما أبان لخلقه فى كتابه مما تعبدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه، من وجوه، فمنها ما أبانه الله لخلقه نصاً، مثل جمل فرائضه فى أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وحرم الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصاً.

ومنها ما أحكم فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان نبيه، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التى أنزل الله فى كتابه.

ومنها ما سن رسول الله مما ليس فيه نص حكم، وقد فرض الله فى كتابه طاعة رسوله والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل.

ومنها مافرض الله على خلقه، الاجتهاد فى طلبه وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم فى غيره مما فرض عليهم، فإنه يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمد: ٣١) وقال: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٤).

الحاجة إلى السُنة

وسنة الرسول ﷺ هى الأصل الثانى للشريعة، ولابد منها بجانب القرآن كما رأينا وقد تناول الشافعى هذه المسألة فى مواضع كثيرة من الرسالة، ونذكر منها قوله، بعد أن أتى ببعض الآيات الدالة على فرض الصلاة والزكاة والحج.

أحكم الله فرضه فى كتابه فى الصلاة والزكاة والحج، وبين كيف فرضه على لسان نبيه، فأخبر رسول الله أن عدد الصلوات المفروضات خمس، وأخبر أن عدد الظهر والعصر والعشاء فى الحضر أربع وعدد المغرب ثلاث وعدد الصبح ركعتان.

وسن فيها كلها قراءة، وسن أن الجهر فيها بالقراءة فى المغرب والعشاء والصبح، وأن المخافتة بالقراءة فى الظهر والعصر. وسن أن الفرض فى الدخول فى كل صلاة بتكبير، والخروج منها بتسليم، وأنه يؤتى فيها بتكبير، ثم بقراءة، ثم بركوع، ثم سجدتين بعد الركوع، وما سوى هذا من حدودها..

ثم ذكر فى الزكاة آيات جاء فيها فرضها، ومنهاقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) ثم قال: فكان مخرج الآية (أى التى ذكرناها هنا) عاماً فى الأموال، وكان يحتمل أن يكون على بعض الأموال دون بعض، فدلت السنة على أن الزكاة فى بعض الأموال دون بعض.

فلما كان المال أصنافاً، منه الماشية. فأخذ رسول الله من الإبل والغنم وأمر فيما بلغنا بالأخذ من البقر خاصة دون الماشية سواها، ثم أخذ منها بعد مختلف، كما قضى الله على لسان نبيه، وكان للناس ماشية من خيل وحمر وبغال وغيرها، فلما لم يأخذ رسول الله منها شيئاً، وسن أن ليس فى الخيل صدقة، استدللنا على أن الصدقة فيما أخذ منه وأمر بالأخذ منه دون غيره.

وبعد أن بين الشافعى ما دلت عليه السُنة من وجوب الزكاة فى أصناف أخرى من المال دون غيرها قال:

وقال الله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٤١) فسن رسول الله ﷺ أن يؤخذ مما فيه زكاة من نبات الأرض، الغراس وغيره، على حكم الله جل ثناوه، يوم يحصد، لا وقت له غيره، وسن فى الأركان الخمس، فدل على أنه يوم يوجد، لا فى وقت غيره أخبرنا سفيان عن الزهرى عن ابن المسيب وأبى سلمة عن أبى هريرة أن رسول الله قال: «وفى الأركان الخمس».

ولولا دلالة السنة كان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء، وأن الزكاة فى جميعها، لا فى بعضها دون بعض.

***

القيمة العلمية لرسالة الشافعى

تستمد «رسالة الشافعى» مكانتها العلمية، وقيمتها الفقهية والأصولية من الشافعى نفسه، وهو من عرفنا من العلم والفقه والحديث واللغة، لذلك فإن كل فضل لهذه الرسالة انعكاس لفضل نجده بصورة أو بأخرى فى ثنايا هذه الرسالة.

وقد تكلم العلماء كثيراً فى فضل هذه الرسالة وقيمتها بما يضعها فى قمة كتب الفقه وأصوله، وفى قمة كتب الشافعى أيضاً، واليك طرفاً من ثناء العلماء على هذه الرسالة وآرائهم فى قيمتها ومكانتها:

قال عبدالرحمن بن مهدى الذى أرسل إليه الشافعى رسالته هذه: «لما نظرت الرسالة للإمام الشافعى أذهلتنى لأننى رأيت كلام رجل عاقل فصيح ناصح فإنى لأكثر الدعاء له» وقال: «ما أصلى صلاة إلا وأنا أدعوا للشافعى فيها».

وقال المزنى: «قرأت كتاب الرسالة للشافعى خمسمائة مرة ما من مرة منها إلا واستفدت فائدة جديدة لم أستفدها فى الأخرى».

وقال أيضاً: «أنا أنظر فى كتاب الرسالة عن الشافعى منذ خمسين سنة ما أعلم أنى نظرت فيه من مرة إلا وأنا أستفيد شيئاً لم أكن عرفته».

وكتاب «الرسالة» هذا هو أول كتاب منظم فى أصول الفقه وفى أصول الحديث أيضاً. أما أنه أول كتاب فى أصول الفقه فلأن الناس قبله كانوا يتكلمون فى المسائل الأصولية حسبما اتفق، لم يكن لهم نظام جامع، ولا قواعد كلية إلى أن ألف الشافعى رسالته هذه، فوضع فيها القواعد الكلية والقانون الجامع فى أصول الفقه ولذلك فإن نسبة الأصول إلى الإمام الشافعى كنسبة المنطق إلى أرسطو، ونسبة العروض إلى الخليل ابن أحمد.. وفى ذلك يقول فخرالدين الرازى: «اعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطو يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، ولكن ما كان عندهم قانون فى كيفية ترتيب الحدود والبراهين. وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فكذلك ههنا الناس، كانوا قبل الإمام الشافعى رضي الله عنه يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وفى كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه، ووضع للناس قانوناً كلياً يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعى إلى علم الشريعة كنسبة أرسطو إلى علم العقل، فلما اتفق الناس على أن استخراج علم المنطق بدرجة عالية لم يتفق لأحد مشاركة أرسطو فيها، فكذا ههنا وجب أن يعترفوا للشافعى بسبب وضع هذا العلم الشريف بالرفعة والجلالة والتمييز على سائر المجتهدين بسبب هذه الدرجة الشريفة» ثم يقول:

«والناس وإن أطنبوا بعد ذلك فى علم أصول الفقه إلا أنهم عيال على الشافعى فيه لأنه هو الذى فتح هذا الباب، والسبق لمن سبق.

نحن إذن أمام ثلاثة مستويات: مستوى الناس قبل الشافعى: حيث لم يكن لهم قانون كلى ولا نظام صحيح فى أصول الفقه، ثم مستوى الشافعى: الذى ابتكر هذا العلم العظيم ووضع أصوله وفق قواعده وأرسى كلياته ومستوى الناس بعد الشافعى وهم عيال على الشافعى لأنهم لم يضيفوا شيئاً وإنما وضحوا وفسروا ما اختصر الشافعى أو اختصروا وأوجزوا ما أطنب فيه الشافعى.

وأما أنه أول كتاب فى أصول الحديث أيضاً: فلأنه انتصر فيه السنة النبوية الشريفة فقد دمج الشافعى «الكتاب والسنة» مع أنهما ليسا شيئاً واحداً - لأن القرآن اشتمل على بيان الكليات وكثير من الجزئيات، والسنة أتمت بيان القرآن الكريم، وفصلت ما أجمل ووضحت بعض ما قد يدق على بعض العقول إدراكه فالشافعى وإن أوضح أن السنة ليست فى مرتبة القرآن، فقد رأى أن القرآن والسنة فى درجة واحدة فى الاستدلال. ولقد دافع الشافعى عن السنة دفاعاً شديداً ليس فقط لأن فى السنة وقائع التطبيق لما جاء من تشاريع فى القرآن بل أنه رأى قوماً من معاصريه يحملون على السنة إلى درجة عدم الاعتراف بها، والمناداة بالاكتفاء بما جاء فى القرآن الكريم، وقد أدرك الشافعى أن هذا الهجوم مقدمة للهجوم على القرآن، وهذا ما كان..

* * *

هكذا نرى الإمام العظيم يبتدع علماً قائماً بذاته، هو علم أصول الفقه، فيحتضنه الذين جاءوا بعده من أصحاب المذاهب الفقهية المختلفة ويفيدون منه أجل الفوائد، وذلك فى رسالته التى تحوى الكثير من بذور التفكير المنطقى والفلسفى وأصوله.

ومن أجل هذا وذاك كله نرى العالم الإسلامى يتقبل مذهبه بقبول حسن، ونرى هذا المذهب يظهر فى الأقطار والبلاد الإسلامية على أيدى رجاله، نراه فى قاعدته ومركزه الأول، بمصر والشام والحجاز وبغداد وفارس

ونيسابور وخراسان وسائر بلاد ما وراء النهر، إلى بلاد كثيرة أخرى كما يذكر جمهرة من أرخوة.

يقول ابن خلدون فى هذا: «وأما الشافعى فمقلدوه بمصر مما سواها، وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية فى الفتوى والتدريس من جميع الأمصار» إلى آخر ما قاله ابن خلدون. مما يدل على عظمة شأن المذهب وقوة انتشاره.

وقد استفاضت شهرة الشافعى ومذهبه فى البلاد الإسلامية عامة، وكذلك لدى الغربيين حتى تجرد لدراسته كثير من المستشرقين، وأفادوا منه فى بحوثهم، ويظهر لنا هذا الأثر العظيم واضحاً فى أكثر من بحث وكتاب.

رحم الله الإمام الشافعى، ورضى عنه وأرضاه، جزاء ما قدم للإسلام وللإنسانية من خير فى ناحية الفكر القانونى والتشريعى.



كتاب المسند
للإمام أحمد بن حنبل
٨٥٠م

أكبر موسوعة لأحاديث الرسول

وفتاوى الصحابة وأقضيتهم

كتاب (المسند) موسوعة جامعة الأحاديث رسول الله ﷺ، وما آثر عنه من أفعال، والسنن المأثورة عن أصحابه وفتاويهم وقد استغرق جمعه وتنقيحه حياة الامام أحمد بن حنبل رضى الله عنه، ولابد أن نشير إلى جامعة قبل أن نتكلم فيه.

مولد الأمام أحمد ونسبه ونشأته

ولد الإمام أحمد فى ربيع الأول سنة ١٦٤، وكانت ولادته ببغداد، وقد ولد من أسرة عربية شيبانية، فكلا أبويه من شيبان، وشيبان قبيلة من ربيعة، لها همه فى الجاهلية والإسلام حتى لقد قيل: (إذا كنت فى ربيعة فكاثر بشيبان، وفاخر بشيبان، وحارب بشيبان).

وكان أبو محمد بن حنبل من القواد، وجده حنبل ممن اشترك فى نصرة العباسيين حتى أدال الله من الدولة الأموية وذهبت من المشرق وقد ضربه حاكم الأمويين لذلك فاحتمل حتى زالت تلك الدولة.

وأمه كانت شيبانية كما أشرنا، وكان أبوها جوادا كريما قد فتح بابه للعرب، تنزل عنده وفود القبائل فيضيفها.

ورث أحمد عن هذين الأبوين سمو النفس، وبعد الهمة، وقوة الصبر، والاحتمال، ولكن قدر لأحمد أن يتربى يتيما، كما تربى شيخه الشافعى يتيما، فلم يدرك أباه.

وقد قامت أمه على تربيته والعناية بتنشئته فى ظل بعض ذوى عصبته، ولم يتركه أبوه كلا لا يجد ما يكفيه، بل ترك له عقارا يسكنه، وبه حوانيت لها غلات ضئيلة تعطيه الكفاف من العيش، ولا تعطيه رافع العيش ولينه، وقد استمر يعيش من هذه الغلة الضئيلة حتى قيضه الله تعالى إليه فعندما اقبلت الدنيا عليه، وألقيت بين يدية، نحاها عنه بنفس نزهة، كانت بدر الأموال تجيئه من المتوكل فيردها فى تواضع كريم.

وقد ظهرت مظاهر الورع فى أحمد منذ كان طفلا لم يستأنس رشده، فقد كان عمه يرسل إلى بعض الولاة بأحوال بغداد، وكان يكتب بها، وقد كلف أحمد ابن أخيه ان يبلغ الوالى بعضها، فأخذ الكتب وألقى بها فى النهر. ولما قيل له فى ذلك قال متعجبا: (انا كنت أرفع تلك الأخبار!! رميت بها فى الماء) فجعل الوالى، وهو الذى كان يسائله، يسترجع ويقول: (هذا غلام يتورع، فكيف نحن).

ابن حنبل يتجه للحديث بكليته

ولهذا النزوع الدينى منذ صباه اختارت له أسرته الدراسات الدينية، فتعلم علوم العربية وحفظ القرآن، حتى إذا بلغ الرابعة عشرة، وجه إلى الديوان ليمرن على الكتابة والتحرير.

حتى إذا أتم هذا الدور، وشب عن الطوق، أخذ يختار لنفسه، فاختار ما يتفق مع نزوعه ومع ما نشأته عليه أسرته، وقد اختار ان يتجه إلى الحديث، فكان يذهب إلى حلقاته فجلس فى حلقة القاضى أبى يوسف صاحب أبى حنيفة، وقد كان فقيها ومحدثا، فقبس من فقهه قبسة، وان لم يستمر على الجلوس فى حلقته، فقد اتجه إلى الحديث بكليته، وكان المحدثون فى كل بقاع الأراضى الإسلامية. ففى البصرة محدثون، وفى الكوفة محدثون، وفى بغداد كثيرون منهم، وبلاد الحجاز تزخر وتفخر بهم. وقد ألتقت المدائن والامصار التقاء علميا فى ذلك العصر، فلم يكن ثمة محاجزات اقليمية تجعل كل اقليم يكلف على حديث أهله، ولا يقبل رواية غيره، بل كانت الرحلة العلمية المستمرة واصله حبال العلم.

وعندما اعتزم أحمد بن حنبل فى مستهل شبابه أن يطلب الحديث أخذ نفسه بالرحلة فى طلبه من كل ينابيعه، فجمع حديث الشام والعراق والحجاز، وأنه بلا ريب طلب الحديث أولا فى بغداد وابتدأ فى طلبه فى سن الخامسة عشرة، أى سنة ١٧٩، واستمر يسمع ويكتب فى بغداد إلى سنة ١٨٦ ثم ابتدأ رحلاته العلمية.

وبذلك يكون قد بقى فى بغداد نحو سبع سنين يطلب الحديث من مظانة فيها، ولزم مع ذلك هشيم بين بشير بن أبى حازم الواسطى نحو أربع سنين منها، ومن بعد موت شيخه هذا تلقى عن كل شيوخ الحديث فى بغداد.

رحلاته

أخذ فى الرحلة من سنة ١٨٦، فرحل إلى البصرة خمس مرات، ورحل إلى الحجاز مثلها وفى رحلته إلى الحجاز سنة ١٨٧ ألتقى بالشافعى، فأخذ عنه فقه، كما أخذ عن سفيان بن عيينة الحديث، وقد كان لقاؤه بالشافعى بعد أن انضج هذا فقهه، وأخذ يبين مناهج الاستنباط الفقهى وهنا نجد أحمد يضم إلى دراسته وجمعه للحديث دراسته للفقه، وبذلك ألتقى علم الفقه وعلم الحديث، وأن كان الحديث فيه أظهر وأوضح.

وكان يرحل الرحلات الكثيرة مع قلة فى المال، حتى أنه كان أحيانا يرحل ماشيا، وقد حج خمس مرات، منها ثلاث كان راجلاً!!

ولقد كان يستطيب المشقة إلى طلب الحديث، لأن الشىء الذى يجىء بيسر يكون قريب النسيان وكان يحتسب النية فى الهجرة لأجل الحديث، وقد سافر إلى اليمن لطلب الحديث الذى رواه عبدالرازق بن همام بصنعاء اليمن. وفي هذا السفر فقد منه الزاد، فكان يكرى نفسه لحمل أمتعة الناس حتى وصل إلى عبد الرازق. ولما علم هذا بما عليه من مشقة مد إليه بدنانير، فقال أحمد الصابر الشاكر (أنا بخير) وردها، وقد مكث على هذه المشقة سنتين استهان بها فيهما، لأنها فى طلب الحديث، ولأن العمل الشاق خير من قبول منة العطاء.

وهكذا طوف أحمد فى أقاليم الإسلامية طالبا للحديث، لا يستكثر منه الكثير، ولا ينى عن الكد واللغوب، يحمل حقائب كتبه على ظهره.

من المحبرة.. إلى المقبرة

وكلما كد وجد زاد مقامه، وقد بلغ مبلغ الامامة وصار مقصد طلاب الحديث والمستفتين من كل بقاع العالم الإسلامى، وكان يدون كل ما يستمع ويكتب، وقد رآه بعض تلاميذه على هذا الحال وقد بلغ من الفضل ما بلغ، فقال له: (يا أبا عبدالله، أنت قد بلغت هذا المبلغ، وأنت أمام المسلمين، فلماذا تكتب؟) فقال الأمام المجد: (من المحبرة إلى المقبرة) وكان يقول رضى الله عنه: (أنا أطلب العلم إلى أن أدخل القبر).

وكان الأمام أحمد معنيا بتدوين ما يسمع وما يكتب فى كتب، فأن العصر الذى عاش فيه كان عصر تدوين الكتب فى شتى العلوم، كان يكتب كل ما يسمع ويحفظه، وإذا سأله أو روى عنه راو لا يعتمد على حفظه فى روايته، بل كان يمليه مما كتب، ويستمع إليه ليقرأ ما كتبه راوية.

ولقد اتجه أحمد إلى الفقه من وقت لقائه بالشافعى، فأمتزج حديثه بفقهه، ودرس الفقه من ينابيعه المختلفة حتى أن تلميذه الحلاّل يقول: (كان أحمد قد كتب كتُب أهل الرأى وحفظها ثم لم يلتفت إليها). فهو يطلب الآراء المختلفة، وان كان لا يذعن لاتجاه بعضها.

كتابة العظيم: المسند

وأن الأحاديث التى رواها هى حديث وفقه، فقد روى الأحاديث النبوية وفقه الصحابة فيما رواه من فتاويهم وأقضيتهم، وفقه التابيعن فيما رواه من فتاويهم وأقضيتهم أيضا، وكان حريصا على رواية ما جاء فى موطأ مالك من فتاوى وأقضية للصحابة، بل كان حريصا على تعرف فتاوى مالك فى مسائلة، وخصوصا ما كان يبنيه على عمل أهل المدينة.

وقد سجل حديثه فى كتابه العظيم (المسند) وهو أكبر موسوعة لأحاديث رسول الله ﷺ وفتاوى الصحابة وأقضيتهم.

والمسند هو مجموعة الأحاديث التى رواها أحمد رضى الله عنه، وضرب فى مناكب الأرض ساعيا جاهدا فى جمعها، وهو فى الحق الخلاصة لما تلقاه من الأحاديث التى دونها بأسنادها، لذلك يبتدى فى جمعه من وقت أن ابتدأ أحمد يتلقى الحديث ويرويه، وقد ابتدأ ينلقى الحديث ويرويه ويدونه، وهو فى السادسة عشرة من عمره، ولذلك قرر علماء السنة أنه ابتدأ فى جمع المسند سنة ١٨٠هـ، وهذه هى السنة الثالثة للسنة التى ابتدأ أحمد فيها طلب الحديث كما أشرنا فى تاريخ حياته، وقد روى عن أحمد انه ابتداه فى هذه السنة فقد جاء فى كتابه المنهاج ما نصه. (كان ابتداؤه سنة ١٨٠ ثمانين ومائة).

وان أحمد كان يكره كتابة العلوم الإسلامية ماعدا الحديث، حتى لا يكون شىء من المصادر الإسلامية مدونا غير الكتاب والسنة، فلا يدون فقه أى مذهب لكيلا يستغنى الناس به عن الرجوع إلى مصدر الفقه الأول، وهو نصوص كتاب الله تعالى وسنة رسول ﷺ، وروى أن عبدالله بن أحمد سأل أباه قائلا: لم كرهت وضع الكتب وقد عملت المسند؟ فقال رضى الله عنه مجيبا ابنه: (عملت هذا الكتاب إماماً إذا اختلف رجعوا إليه).

كان الامام أحمد منذ اتجه إلى طلب الحديث أن يضع نصبه عينيه جمع أحاديث رسول الله ﷺ عن الثقات الذين عاصروه، ومن كانوا على كتب منه التقى بهم، ومن بعدوا عنه سعى إليهم جاهدا مهما تكن المشقة شديدة، والشقة بعيدة، واستمر فى جمع مسنده هذا مدى حياته، ولم تكن همته متجهه إلى ترتيب ما يجمع وتبويبه، بل كانت متجهه إلى الجمع والتدوين وقد استمر فى الجمع، وتنقيح ما يجمع، وتحقيق رواياته والموازنة فيها من حيث قوة الرواة وضعفهم فلم يكن تنقيحه ترتيبا، ولكن كان تحقيقا فيما رواه ولذلك استمرت المدونات مجموعات متفرقة على نحو المسودات، حتى أحس بدنو الأجل، فجمع بنيه وخاصته، وأملى عليهم كما كتب، وأسمعهم اياه

مجموعا، وان لم يكن مرتبا، فكان حرصه فى هذه الحال على ألا يضيع شىء قط مما جمعه، وقال فى ذلك شمس الدين الجزرى ما نصه: (ان الامام أحمد شرع فى جمع المسند، فكتبه فى أوراق، وفرقة فى أجزاء متفرقة على نحو ما تكون المسودة، ثم جاء حلول المنية، فبادر باسماعه لأولاده وأهل بيته، ومات قبل تنقيحه وتهذيبه، فبقى على حاله، ثم ان ابنه عبدالله ألحق به ما يشاكله وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه ويماثله).

وان هذا الكلام يدل فى ظاهرة على أنه لم يسمع المسند مجتمعا متكاملا إلا أولاده وأهل بيته وخاصته، وهو فى ظاهرة ربما يخالف ما اشتهر من أنه كان يملى الحديث من الكتب التى جمعها، على كل ما يسأله عن حديث، ولكن عند التحقيق لا توجد مخالفة لأنه فى مدارسته لطلاب الحديث كان يقرأ عليهم من الكتب المتفرقة غير المرتبة التى لا يعرف مواضعها غيره، ولم يكن بهذا يسمعهم كتابا كاملا مشتملا على كل ما جمع من أحاديث رسول الله ﷺ بل يلقى ما يسد حاجة سائله، أو يرى أن من الواجب عليه اعلانه للعامة... ولما أحسن بدنو الأجل ألقى على خاصته كل ما جمع، حتى لا يضيع ما سمعه وليكون ما تلقوه إماماً للناس.

وان الكلام الذى نقلناه عن الجزرى يدل على أمر آخر، وهو أن المسند الذى روى وتناقلته الرواة، ليس كله برواية أحمد، بل أضيفت إليه زيادات تشاكله أو تماثله، ضمها إليه ابنه عبدالله من مسموعات، وان هذا معناه واضح، وهو أن المسند ليس كله لأحمد. وقد أجيب عن ذلك بأن ما ضمه عبدالله بن أحمد من مسموعاته عن أبيه، ولكنه لم يكن مماتلا. عليهم أحمد عند املائه للمسند فى آخر حياته، ويكون بهذا ما رواه أحمد عن أبيه قسمين: أحدهما كان باملاء أبيه على أولاده وأهل بيته، وثانيهما: لم يكن باملاء أحمد فى هذه الفترة الضيقة بل كان بسماع عبد الله من أبيه خاصة، وبهذه كان المجموع كله هو المسند براوية أحمد. وعلى أى حال كان الجواب،

فان بعض العلماء يقول ان عبدالله قد زاد روايات معتمدة عنده، ولم تكن عن طريق أبيه، ولكنها تشبه ما روى أبوه فى معناه، وقد كان هو ثقة حافظا تلقى على أبيه وعن غيره، فلا مانع من قبول هذه الزيادة.

راوى المسند

وراوى المسند المنقول المتداول اليوم بين طلاب الحديث وقارئيه هو عبدالله بن أحمد، ومن الواجب أن نعرف به، فان ذلك من التعريف بالمسند الذى رواه ونقله إلى الأجيال، إذ أن الثقة بالناقل اطمئنان إلى المنقول.

عبدالله بن أحمد وُلد سنة ٢١٣، وتوفى سنة ٢٦٦، وكان لأحمد عناية خاصة بتربية أولاده، وقد نّمى عنايتهم بالحديث، ورأى فى عبدالله من بين أولاده شدة عناية به فنماها، وشجعه على الأستمرار فيها، وكان يطلب الحديث من أبيه ومن غيره ويقول كنت أعرض على أبى الحديث فأرى فى وجهه التغير، ويقول كأنك تطلب ما لم أسمعه. وتغير وجه أبيه هو تغير المفاجأة وكأنما يعرضه على أبيه ليدرس أبوه روايته، ويجيزه فكأنه رواه عنه، وقد رضى أحمد من ابنه ذلك المنهاج، فكان يقول ابنى عبدالله محظوظ من علم الحديث لا يكاد يذاكرنى إلا بما لا أحفظ. وبلغ ومن منزلته عند أبيه أن أباه كان يروى عنه مع صغر سنه ومقام أبيه، فلا ريب أن أباه كان يتقبل ما يرويه، فإذا كان قد سمع من غير أبيه فى حياته، فبرضا منه، بل بارشاد وتوجيه، وتعريفه بفضل رجال عصره الذين يجوز أن يأخذ عنهم، ولذلك قال ابن عدى (نبل عبدالله بأبيه وله فى نفسه محل من العلم، أحيا علم أبيه بمسنده الذى قرأه أبوه عليه خصوصاً، ولم يكتب عن أحد إلا من أمره أبوه أن يكتب عنه) وقد قرر العلماء أن عبدالله كان أروى الناس عن أبيه، وجاء فى طبقات أبى يعلى (قرأت كتاب أبى الحسين بن المنادى وذكر عبدالله وصالحا (ولدى أحمد) فقال كان صالح قليل الكتابة عن أبيه، أما عبدالله فلم يكن فى الدنيا أحد أروى عن أبيه رحمه الله منه، سمع المسند، وهو ثلاثون

ألفا، والتفسير، وهو مائة وعشرون ألفا، سمع منها ثمانين، وسمع الناسخ والمنسوخ والتاريخ وحديث شعبه، والمقدم والمؤخر فى كتاب الله، وجوابات القرآن والمناسك الكبير والصغير، وغير ذلك من المصنفات. ومازالنا نرى أكابر العلماء يشهدون له بمعرفة الرجل وعليل الأحاديث والمواظبة على طلب الحديث، ويذكرون عن أسلافهم الاقرار له بذلك).

وبهذا النقل يتبين أن العلماء كانوا يخصون عبدالله بالثناء، لفضل أبيه وتقديره له، وبعد همته فى طلب الحديث، حتى لقد كان يتبروم من كثرة الثناء.

وقد روى المسند عن عبد الله أحد تلاميذه، وهو القطيعى، ويدعى ابن تيمية أنه زاد فيما رواه عن عبدالله، وفى زيادته أحاديث ضعيفة.

ترتيب المسند

روى عبدالله مسند أبيه، ونشر علمه بين الناس، وهو علم السنة، ثم تسلسلت الرواية عنه بالمساع راويا عن راو، وكانوا جميعا ثقات أثباتاً، حتى حفظته الأجيال، واستقر فيها ذخيرة محفوظة من السنة، استحفظ عليها العلماء وتلقوها بالقبول.

ويظهر من أخبار المسند أن عبدالله هو الذى رتب المسند بالوضع الذى نراه الان، وحاول من بعده محدثون وحفاظ أن يغيروا ذلك الترتيب، ويجعلوه مرتبا على نسق كتب السنة الصحاح المشهورة، كالبخارى ومسلم وسنن أبى داوود فانها مرتبة على حسب الموضوعات، بحيث يرجع إلى الأحاديث المروية فى كل موضو، وبذلك تكون الاستفادة سهلة.

أما ترتيب المسند كما رتبه عبدالله، فهو أن يجمع أحاديث كل صحابى فى مكان واحد من غير نظر إلى الموضوع، فيجمع كل ما روى عن أبى بكر، ويسمى مسند أبى بكر، وكل ما روى عن عمر ويسمى مسند عمر، وهكذا بقية الراشدين، والفقهاء من الصحابة كزيد بن ثابت وعبدالله بن مسعود،

وعبد الله بن عباس، وعبدالله بن عمر، وغيرهم. وان ذلك يجعل الرجوع إليه لمن يريد أحاديث موضوع معين يدرسه، ويستنبط أمرا منها غير سهل، ويقول الذهبى فى ذلك: (لو أنه حـرر ترتيب المسند وقـرب وهذب لأتى بأسنى المقاصد، فلعل الله تبارك وتعالى أن يفيض لهذا الديوان السامى من يخدمه، ويبوبه، ويتكلم عن رجاله، وترتيب هيئته ووضعه، فانه محتوى على أكثر الحديث النبوى، ان شاء الله تعالى، وقل أن يثبت حديث إلا وهو فيه).

وهكذا نرى عبد الله قد سار فى ترتيب المسند سيرا وجده المحدثون لا يسهل المراجعة، ويخالف فى نجهجه ما سارت عليه كتب الحديث من قبله ومن بعده، فالموطأ من قبله مرتب على حسب الموضوعات، وكذلك الصحاح من بعده، وبذلك كان يسهل الرجوع إليه، والانتفاع بها، أما ترتيب عبدالله للمسند، فكان يأتى بكل ما روى عن الصحابى، كما أشرنا من قبل، فإذا كان مرسلا لم يذكر فيه اسم الصحابى، فإنه يذكر التابعى، ويقول مثلا مسند نافع مولى عبدالله بن عمر، أو مسند سعيد بن المسيب، أو مسند شهاب.. إلخ.

وان ذلك المنهاج، وان كان يصعب فيه الرجوع لطلاب دراسة موضوع معين، فانه يفيد فى ناحية اخرى، فان من يريد معرفة فقه صحابى يستطيع أن يرجع إلى مسنده، فمن أراد أن يعرف فقه عمر مثلا، فأنه سيجد فى مسند عمر رضى الله عنه، مروياته ويجد فتاويه وأقضيته، وبذلك يستطيع ان يتعرف الى حد كبير فقه عمر بن الخطاب، ويستنبط المقاييس التى وضعها رضى الله عنه، فى معرفة الأحكام الفقهية بما يأخذ فيه الرأى، أن لم يكن بين يديه حديث يعتمد عليه.

ولم يسلك فى ترتيب الصحابة ترتيب الحروف، بل ابتدأ بالأفضل فالأفضل من الصحابة، فابتدأ بالعشرة المبشرين بالجنة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وسعد بن مالك، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وأبى عبيدة وغيرهم ثم من يليهم وهكذا ، حتى إذا وصل إلى التابعين وهكذا....

وقد حاول بعض الحفاظ تقريب ترتيبه، بحيث يصير قريباً، وقد قال فى ذلك الجزرى (وأما ترتيب هذا المسند فقد أقام الله تعالى لترتيبه شيخنا خاتمة الحفاظ الأمام الورع أبا بكر محمد بن عبدالله بن المحب الصامت رحمه الله تعالى، فرتبه على معجم الصحابة، ورتب الرواة كذلك، وتعب فيه كثيرا، ثم أن شيخنا الأمام مؤرخ الإسلام، وحافظ الشام عماد الدين أبا الفداء إسماعيل بن كثير رحمه الله أخذ هذا الكتاب المرتب من مؤلفه، وأضاف إليه أحاديث الكتب الستة، ومعجم الطبرانى الكبير، ومسند البزار، ومسند أبى يعلى الموصلى، وأجهد نفسه كثيرا، وتعب فيه تعباً عظيماً، وأكمله إلا بعض مسند أبى هريرة فانه مات قبل أن يكمله، فانه عوجل بكف بصره، وقال لى رحمه الله تعالى، مازلت أكتب فيه إلى الليل، حتى ذهب بصرى معه، ولعل الله يقيض من يكمله).

ومن هذا الكلام يتبين أن الحفاظ من بعد أحمد حاولوا أن يقربوا ترتيبه من غير أن يغيروه، ومنهم من حاول أن يجعله مجموعة كاملة للأحاديث كلها، فأضاف إليه ما فى الصحاح والسنن، غير مخالف ترتب الامام أحمد، بل يضيف إلى مسند كل صحابى ما روى عنه فى الصحاح والسنن، ولم يشتمل عليه مسند الامام، وبذلك يكون معروفا كل ما روى عن صحابى، ولا شك أن ذلك عمل جليل، إذ تكون السنة كلها فى ديوان واحد، وان ذلك يكون عملا كاملا لور رتب المسند حسب الموضوعات، وعلى أى حال فأن عمل الحافظ بن كثير لم يكمل ، إذ كف بصر ذلك العالم المستنير القلب قبل أن يتم عمله، وتركه لمسند أبى هريرة تركه لأكثر الصحابة رواية ونقلا».

وقد يسأل سائل لماذا اتجه ابن كثير إلى مسند أحمد، ليكمله دون بقية الصحاح والسنن، والجواب عن ذلك ان المسند أكبر مجموعة فى كتب السنن، فهى أكثرها جمعا، والمعقول أن يكمل الأكبر، ولا يكمل الأصغر.

الروايات فى المسند

(أ) أراد أحمد أن يكون كتابه جامعا لكل السنة التى كان يرويها الثقات فى عصره، والثقات عند أحمد هم الذين لم يعرف عنهم أنهم يتعمدون الكذب، فكان يروى عن أهل التقوى، وان عرف عنهم أن ضبطهم لم يكن كاملا ولكن يقدم عليهم أحاديث الضابطين إذا عارضتها، ويقبلها إذا لم يكن فى الموضوع سواها، ويضعها فى مسنده وقد قال فى تحقيق ذلك ابن تيمية (قد يكون الرجل عندهم ضعيفاً لكثرة الغلط فى حديثه، ويكون حديثه الغالب عليه الصحة فيروون عنه لأجل الاعتبار، فان تعدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضا، حتى يحصل العلم بها.. وهذا مثل عبد الله بن لهيبة، فانه كان من أكابر علماء المسلمين، وكان قاضيا بمصر، كثير الحديث، ولكن احترقت كتبه، فصار يحدث من حفظه، فوقع فى غلط كثير مع أن الغالب على حديثه الصحة قال أحمد بن حنبل (قد أكتب حديث الرجل للاعتبار به، مثل ابن لهيبة).

فليس معنى قبول رواية التقى غير الضابط ضبطا كاملا أنه يقبله حجة كما أشرنا، بل أن يروى حديثه ويدرسه ويفحصه وينقده بما عنده من أحاديث عن الضابطين، فهو لا يرفض حديث من عرف بالتقوى لاتهام ضبطه، ولكن يقبله ويكون حجة يجب العمل به مادام لا معارض له، ويثبته فى مسنده فى هذه الحالة.

(ب) وأحمد يشترط اتصال السند لكى يكون الحديث صحيحا، فأحمد لا يقبل الحديث المرسل، والمرسل عنده هو الذى انقطع سنده عند التابعى، أو انقطع سنده فى أى جزء من سلسلة السند، ويعد هذا النوع من الأحاديث ضعيفا، فلا يعمل به إلا حيث لا يكون سواه، لأنه يرى أن العمل بالحديث الضعيف يقدم على الرأي أيا كانت صورة الرأى، ويضعه فى سنده إذا لم يوجد ما يعارضه.

وفى عصر أحمد كان المحدثون لا يقبلون المرسلات من الأحاديث لبعد

روايتهم عن الرسول ﷺ ، وان قبول المرسلات كان متدرجا فى الزمن، فأبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما قبلا المرسلات باطلاق لقربهم من عصر النبى ﷺ ولان الأحاديث التى رووها كان أكثرهم عن التابعين رضى الله عنهم، لانهم التقوا بهم أو بأكثرهم والشافعى الذى جاء من بعدهم ولم يلتقى بالتابعين، شدد فى قبول المرسل، فاشترط ان يكون التابعى الذى رواه ممن التقى بعدد كبير من الصحابة كسعيد بن المسيب واشترط ايضاً أن يعاضد المرسل بما يقويه بأن يكون فى معناه حديث متصل السند، أو يكون ثمة مرسل آخر يعاضده أو تشهد له فتوى صحابى، أو يتلقاه العلماء بالقبول.

وجاء عصر أحمد، وقد بعدت الرواية، وطال السند، فاشترط القبول الرواية اتصال السند، وعد المرسل فى ضعاف الحديث.

(ج) وأحمد كان يشترط سلامة متن الحديث، فهو ينقد المتن فى دائرة ضيقة، وذلك بأن يبحث عن موافقته لصحاح الأحاديث الثابتة، فان وجده يعارض بعضها رده، ولم يقبله وان وجده لا يخالفها قبله وعمل به، واثبته فى مسنده.

وقد قال أحمد بن حنبل لابنه عبدالله فى طريقته فى تدوين مسنده (قصدت فى السند الحديث المشهور، وتركت الناس تحت ستر الله تعالى. ولو أردت أن أقصد ما صح عندى لم أرو من المسند إلا الشىء بعد الشىء، ولكنك يا بنى تعرف طريقتى فى الحديث، لست أخالف ما ضعف، إذا لم يكن فى الباب يدفعه.

وإذن فقد كان فى المسند الضعيف إذا لم يكن ما يعارضه، ولكن ما الحديث الضعيف فى نظر أحمد؟ لابد لبيان ذلك من التعرض لأقسام الحديث.

أقسام الحديث

ضبط المحدثون بعد الامام أحمد أقسام الحديث، فقسموه إلى حديث صحيح، وحديث حسن وحديث ضعيف فالصحيح هو ما اتصل سنده، ولم يكن فيه انقطاع فى أي درجة من درجات روايته وكان رواته جميعا عدولا ثقات قد ثبتت عدالتهم، وكانوا ضابطين حافظين لم يكن فيهم من عرف بالغفلة أو الخطأ الكثير. ولا يكون فى المروى شذوذ بحيث لا يخالف ما يرويه الثقة.

والحديث الحسن هو الحديث ذو السند المتصل الذى يرويه مستور الحال، أو يرويه من ثبتت عدالته، ولكن لا يكون السند متصلا، أو يكون عدلا ثقة ولكن عرف بالخطأ، ويقبل الحديث الحسن إذا لم يكن صحيح يعارضه وتعددت طرقه، والحديث بالضعيف ما لم يستوف شروط الصحيح، ولا شروط الحسن.

ان الاخبار الضعيفة متفاوته فى قوة الضعف، وأبعدها عن القبول ما قام الدليل على كذبه، وأقربها إلى القبول ما تكثر طرق روايته كثرة تجعله قريبا من الحسن، ولم يكن معارضا لحديث صحيح أو حسن.

وطرق تقسيم الحديث إلى هذه الأقسام لم تكن معروفة فى عصر الامام أحمد، فالحديث فى عصر الامام إما ان يكون صحيحا، وإما ان يكون غير صحيح، وقد قال ابن تيمية فى أصل هذا التقسيم: (أول من عرف أنه قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف أبو عيسى الترمذى، ولم تعرف هذه القسمة عن أحد قبله، وقد بين أبو عيسى مراده، فذكر أن الحسن ما تعددت طرقه، ولم يكن فيهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذا، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة قائلية وضبطهم، وقال الضعيف هو الذى عرف أن ناقلة منهم بالكذب ردىء الحفظ... وأما من كان قبل الترمذى من العلماء، فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثى، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف والضعيف عندهم على نوعين: ضعيف ضعفاً لا يمنع العمل به، وهو يشبه

الحسن فى اصطلاح الترمذى، وضعيف ضعفا يوجب تركه، وهو الواهى).

وبهذا يتبين أن الامام أحمد رضى الله عنه لم يكن فى عصره الا تقسيم واحد للحديث، وهو ان الحديث أما ان يكون صحيحا، واما ان يكون ضعيفا، ويدخل عنده فى باب الحديث الضعيف الحديث الذى سمى من بعد عصره الحديث الحسن الذى يكون رواته مستورى الحال، فقد كان أحمد يقبله إذا لم يكن فى الباب سواه، وقد نقلنا ما يدل على نقله روايات المستورين، ولا يردها إلا إذا كان ما يدفعه، ويرفض رواية من عرف بتعمد الكذب، ومن لم يعرف بالتقوى.

وبذلك يتبين لنا أن أحمد إذا كان يصرح بأنه يقبل الضعيف ويقدمه على القياس إذا لم يكن فى الباب ما يدفعه، فإن ذلك مؤداه أن يقبل المستور، أو غير الضابط ضبطا كاملا أو المرسل، لأنه بعد كل هذه الأنواع من الروايات قد عرفوا بتعمد الكذب، أوثبت أنها معارضة للأحاديث الصحيحة أو بعبارة عامة الأحاديث التى ثبت أنها متروكة المعنى لمخالفتها المعروف من السنة.



الجامع الصحيح

«البخارى»

أبو عبدالله محمد بن إسماعيل

٨٢٠ ـ ٨٦٠م

أعظم عمل علمى يجله المسلمون !!

اسم (البخارى) من الأسماء النابهة فى محيط الثقافة الإسلامية فقد ارتبط بتاريخ هذه الثقافة منذ عهد ازدهارها ومجدها ورزقه الله من بعد الصيت حظاً منقطع النظير.

فإذا أطلق هذا الاسم بصدد الحديث عن الكتب انصرف إلى كتاب معين هو «الجامع الصحيح المسند والمختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه» وإذا ذكر فى مجال الكلام عن أعلام الفكر الإسلامى لم يفهم منه غير مؤلف هذا الكتاب فقد غلب عليه وأغنى عن اسمه العلم واختص فى الشهرة به دون من ينتمون إلى بلده بخارى من أفذاذ الرجال وهم كثير.

طور التأسيس والتكوين

وصاحب الكتاب هو أبو عبدالله بن أبى الحسن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخارى مولداً ووطناً، الجعفى نسباً بالولاء وهذا هو المعروف من نسبه وأسماء آبائه وهو ما تظاهرت عليه جميع المصادر القديمة.

وأسرة أبى عبدالله البخارى تنتهى فى القديم إلى أصل متواضع تربطه بالأرض حرفة الفلاحة وربما فسر هذا الاستتاج استتار أفرادها خلف أضواء التاريخ فيما قبل حياة البخارى وأبيه.

فكل ما يعرف عن هذه الأسرة قبلهما أن رأسها (بردزبه) كان فارسى الأصل وأنه عاش ومات مجوسى الدين.

والمغيرة بن بردزبه كان أول من شرح الله صدره بالإسلام من آباء البخارى وإلى خراسان فانتمى إليه بالولاء وصارت نسبة الجعفى لقباً ولذريته من بعده.

وإن إبراهيم بن المغيرة قد عبر الحياة عبور المغمورين ولا يعرف من أمره أكثر من انتسابه إلى أبيه وانتساب ابنه، ولولا أنه رزق هذا الابن لنسى التاريخ اسمه كما نسى كل شىء عنه.

أما اسماعيل بن إبراهيم فقد كانت حياته مطلع النباهة لهذه الأسرة وكان أول المتجهين من أفرادها إلى دائرة النور فغير منهج آبائه فى الحياة وشارك فى الحركة العلمية مختاراً أهم جوانبها فى عصره وهو جانب الخدمة لحديث الرسول ﷺ.

وقد وفق أبو الحسن بن إبراهيم فى حياته كلها:

وفق فى سلوكه مع الله والناس فاشتهر بالتقوى والورع ولم يعرف عنه إلا ما يوجب الثناء والذكر المستطاب.

ووفق فى علمه فاستطاع بجده أن يرحل إلى كبار الأئمة وأن يحدث عنهم ونال بالتقوى فى الرواية والأمانة العلمية ثقة النقاد والمحدثين فروى بالسماع عن مالك بن أنس وعن حماد بن يزيد وصحب عبدالله بن المبارك وروى عنه العراقيون ومنهم: أحمد بن حفص وقد ترجم له ابنه أبو عبدالله فى كتابه «التاريخ الكبير» ووثقه ابن حبان وترجم له أيضاً مع الطبقة الرابعة فى كتابه «الثقات».

ووفق فى معاشه مثل ما وفق فى عمله فجمع من الثروة حظاً وفيراً، سلك فى جمعه مسلكه فى عمله وتحرز فى كسبه كما تحرز فى روايته وفارق الدنيا مطمئن القلب.

تنسم محمد بن اسماعيل البخارى أول نسمات الحياة يوم الجمعة لثلاث عشرة ليلة خلت من شوال ١٩٤ هـ وهذا ما يرويه معاصروه فى تحديد مولده ويذكر المستنير بن عتيق: أن البخارى أخرج له هذا التاريخ مكتوباً بخط والده إسماعيل.

وكان مولده ببخارى التى استوطنها جده المغيرة بعد إسلامه وهى مدينة كبيرة من بلاد التركستان على المجرى الأسفل لنهر زرافستان، فتحها المسلمون بعد منتصف القرن الأول الهجرى ومنذ توطدت أقدامهم بها على

يد مسلم بن قتيبة صارت واحدة من الحواضر الإسلامية العظيمة ومعقلاً للمسلمين فى ذلك الطرف النائى من مقر الخلافة والسلطان، ومركزاً من أهم المراكز العلمية للثقافة الدينية هناك، وكان ميلاده فى بيت عرفنا حظ صاحبه إسماعيل بن إبراهيم من التقى والعلم والثراء أما صاحبته فقد كانت على شاكلة زوجها فى الصلاح والورع.

وتشاء الأقدار أن يموت الرجل فى طفولة ابنه محمد قبل أن يرسم له الطريق ولكن عناية الله كانت أرحم بهذا الطفل وأكرم من أن تتركه للضياع فهيأت له من حدب أمه الصالحة خير العوض عما فقد من رعاية الأب فتولت تربيته وتقويمه وسهرت على توجيهه وتسديد خطاه لا يحفزها إلى ذلك حنان الأمومة وحده بل يؤازره ويؤثر فيه معنيان ساميان:

أحدهما: تستمده من الصورة المحيطة بها فى الوطن الإسلامى بعامة وفى موطنها بخارى بخاصة وما يبلغ سمعها أو يتراءى لبصرها من موج النشاط العلمى المتدافع فى أرجاء هذا الوطن، وما يثمره هذا النشاط للمشاركين فيه من حسن الذكر ورفيع الجاه وهذه صورة نبيلة كل النبل لاترضى أن يحرم ابنها من الظهور فيها بل تتمنى أن يحتل منهما أكرم مكان.

والمعنى الثانى: تستوحيه من ذكرى زوجها الراحل فهى تتمثله دائماً فى أروع ما عرفت من صفات تتمثله رجلاً عصامياً نفض عن نفسه خمول أسرته وشق بعلمه طريق المجد والذكر مع النابهين وهى تحب لهذه الذكرى أن تدوم وتعرف السبيل إلى دوامها وهو أن ترى معالم سيرته حية فى واحد من بنيه وليحقق الله أملها هذا وفقها كل التوفيق فى تنشئة ابنها الصغير محمد، فوجهته إلى الدرب الذى سلكه أبوه من قبل فأتم رسالته وتجاوز القمة من السلم الذى لم يصعد فيه الراحل غير درجات.

والعهد الذى عاشه البخارى فى كنف أمه كان عهد استقرار وإقامة دائمة اللهم إلا أمداً قصيراً من نهايته هذا الأمد عاشه أيضاً فى صحبتهما

ولكنها كانت صحبة سفر حيث ارتحلت به لحج بيت الله وهناك افترقا فحين انتهى الموسم عادت هى إلى وطنها بخارى وبقى هو فى الحجاز ليتابع الحياة على نحو جديد.

وهذا العهد يشكل فى حياة البخارى أخطر أطوارها وأبعدها أثراً فى تحقيق نجاحه فهو - على قصره - طور التأسيس والتكوين فيه تفتحت مداركه وتكشفت ميوله وفيه تم صقله وتكامل نضجه وفيه اجتمع له من العلم ذخيرة غنية جمعها بالقراءة والحفظ من الكتب وبالسماع والتحمل عن الشيوخ وبالحوار والمناقشة فى مجالس الدرس، جمعها بكل سبيل من سبيل الجمع والتحصيل واتخذها عتاداً وسناداً يعتمد عليه فى مقبل أيامه ودعائم ثابته للبناء العلمى الشامخ الذى اقترن باسمه والذى أكسبه الشهرة والخلود والذكر مع الخالدين.

وتطور البخارى فى هذا العهد كان سريعاً دائم الصعود فقد بدأ من طفولته الغضة يتردد على «الكتاب» مع الصبيان ويتلقى من ألوان الثقافة ما اعتاد أهل زمانه أن يلقنوه للناشئين، غير أنه كان مشرق العقل ساطع الذكاء واسع الخطو فى طريق النبوغ وكان فى نضج مداركه أسبق منه فى سنى عمره وبذلك استطاع أن يستوفى حظه من التثقيف العام فى أمد قصير وأن يتهيأ للدراسة المتخصصة فى سن مبكرة فيلهم حفظ الحديث وهو فى العاشرة أو مادونها من عمره ثم يتجه إلى التخصص فيه وفى علومه من ذلك الحين.

واتجاه البخارى إلى التوفر على حفظ الحديث ودرسه فى هذه السن المبكرة يرجع أول ما يرجع إلى توفيق الله وهدايته ولكنه لايعدم سبباً ظاهراً من واقع حياته ومما أحاط به فى نشأته فقد اكتنف به كثيراً من الحوافز إلى هذا الاتجاه.

وحسب البخارى من الحوافز الموجهة أن يستيقظ وعيه على ما يملأ البيت من ذكرى أبيه العالم المحدث وأن تنمو هذه الذكرى كل يوم فى قلبه بما

يتردد على سمعه من السيرة العلمية لهذا الأب وبما يتراءى لبصره من جوامع الحديث وكتبه، حسبه هذا دافعاً إلى أنه يجعل حياته امتداداً لحياة أبيه.

ثم حسبه من الحوافز الموجهة أيضاً أن ينظر فيما حوله وحول بلده وأن يتدبر الحركة العلمية ويراها تتجه بكل جهدها إلى جانب الثقافة الدينية وتخصص أكبر هذا الجهد لدراسة الحديث وعلومه حسبه هذا ليسير مع الركب ويتابعه فى الاتجاه.

ثم يكفيه أن يرى أئمة الحديث فى وطنه أو يسمع بأعلامهم فى خارج وطنه وأن يعرف ما يحف بهم من هيبة وجلال، وما يلقون به من توقير وإكبار وما يحتمل للقائه ممن شد الرحال وما يتحلق حولهم من عديد الطلاب ويكفيه هذا ليتطلع بطموحه إلى أن يكون واحداً من هؤلاء الماجدين.

وأيا ما كانت الأسباب الظاهرة لهذا الاتجاه فإن استعداد البخارى كان متهيئاً له من صغره كان متهيئاً له مما وهبه الله من صفاء الذهن ومن قوة الحفظ ومن توفر الرغبة على التحصيل والدرس فاستطاع أن يسبق أقرانه من الصبيان وأن يسمو ببلوغ العاشرة من عمره على أن لهم فى مقاعد الكتاب وأن يرتفع ـ وهو الحدث الناشئ ـ إلى مستوى الكبار من الطلاب فيقتحم الحلقات الملتفة حول الشيوخ ويتردد على مجالس الرواية للسماع من الأعلام.

والظن بصبى لم يزل فى مطلع العقد الثانى من عمره: أن يواريه الصغر خلف الصفوف فى مثل هذه الحلقات وأن يطويه التهيب من كبار السن والسابقين عليه فى طلب العلم فيتأخر به الظهور ولكن البخارى كان فوق الظنون فما اقتحم هذه المجالس إلا عن جدارة واستعداد يؤهله للإفادة منها والظهور فيها ومواهبه التى اختصرت له زمان الكتاب قد أسعفته ومكنته من الإفادة والظهور فما هو إلا زمن يسير حتى لمع نجمه ولفت الأنظار اليه واستطاع ـ بفطنته وتفتح ذهنه وشجاعة قلبه ـ أن يتعقب الشيوخ من أول عهده بمجالسهم وأن يراجعهم فى سقطات الوهم وأخطائه ويصحح

ما قد يند على انتباههم وانتباه تلاميذهم من هذه الأخطاء.

ولقد كان هذا الابتداء بشير خير للبخارى فى وسطه الجديد ولاشك أن انتصاره فى محاورة الداخلى قد زاده ثقة فى نفسه واطمئناناً لمستقبله ثم لاشك أنه قد زاده إخلاصاً فى العمل وإقبالاً على الطلب فأصفاه كل وقته وكل جهده فكان لا يكتفى بأن يختلف كل يوم إلى مجالس الدرس ولا يقنع بالتملذة لمن يتلقى بهم من شيوخها بل يدفعه الطموح إلى أن ينمى معارفه ويوسع دائرة علمه وأن يلتمس المزيد مما لايجده عند هؤلاء الشيوخ فلا ينتهى من لقائهم ولايفرغ من التقاط ماتجود به قرائحهم إلا ليتحول إلى الكتب يعكف عليها ويشغل وقته بقراءتها وحفظها ويستمر على هذا المنهاج خمسة أعوام بعد مجاوزته مقاعد الكتب حتى إذا أشرفت هذه الأعوام على التمام كان قد استوعب علم الأعلام المشهورين فى بلده وأربى عليه بحفظ ما وقع له من كتب الأئمة السابقين.

وفى سنة ٢١٠ هـ (عشر ومائتين بعد الهجرة) خرج أبو عبد الله من بلده بخارى مودعاً عهد الاستقرار والعيش المقيم فى رحاب الأهل والعشيرة متخطياً مرحلة التكوين والتلمذة المحضة، والأفق العلمى المحدود بحدود وطنه خرج مع أمه وأخيه محمد ليؤدوا فريضة الحج فلما انتهى الموسم قفلت الأم إلى بخارى مع ابنها الأكبر وبقى هو فى حرم الله وفى جوار بيته ليستقبل العهد الجديد عهد الرحلة الدائبة التى لا تقيم إلا بمقدار ما تأخذ من جديد المعرفة فى العلم والرواية وعهد التحصيل فى أفق رحيب يمتد نطاقه على محيط العالم الإسلامى كله، وعهد التصدر لمنصب الأستاذية فى كل بلد ينزله مع دوام التلمذة لكل من يجد فى الجلوس إليه فائدة، وعهد التسجيل لحصوله العلمى الغزير وتأليفه على نحو يفيد الإسلام والمسلمين.

وقد استهل البخارى هذا العهد استهلالاً طيباً مباركاً ووفق كل التوفيق فى اختياره لأول نبع يستقى منه العلم خارج وطنه فاختار أكرم المواطن على

الله وأشدها ارتباطاً بما ندب لتحمله من حديث رسول الله ﷺ وآثر أن يجعل الحرمين الشريفين طليعة ما يتزود بالرواية عن شيوخه من بلاد المسلمين فأقام بمكة ما أقام ثم رحل إلى المدينة فمكث فيها نحو عام حتى إذا استوفى حظاً من السماع لمحدثى الحجاز انطلق فى سياحته متنقلاً بغيره من الأقطار وتواصلت رحلاته حتى شملت معظم الرقعة الإسلامية فطوف بأهم المراكز العلمية المنبثة على أديمها فيما بين حدود مصر ناحية الغرب ونهاية خراسان وما وراء النهر فى أقصى الشرق.

* * *

البخارى ومبدؤه العلمى فى جمع الحديث

وإذا كان البخارى قد تردد على أكثر ما زاره من الأمصار غير مرة، إذا كانت إقامته المتقطعة بين سفراته تطول حيناً وتقصر حينا آخر فما كان حله إلا بمقدار ما يفيد وما كان ارتحاله إلا ليستزيد أو ليسعد بلقاء شيخ جديد.

لقد كانت غايته العلم من سفره وحضره فما ونى عنه لحظة من حياته ولا أشرك فى طلبه والسعى له شيئاً من عرض الدنيا وإن جل، بل حصر رغبته فيه وحده ووفر عليه وقته وجهده ومارئى - فيما وراء نومه القليل - إلا وهو على حال من ثلاث: إما جالساً إلى شيخ يسمع منه ويتلقى عنه أو متصدراً للحديث على الملتفين حوله من الطلاب أو منقطعا الى القلم والقرطاس يقيد شوارد ماجمع. ليحفظها بالتدوين من التبدد والضياع وليعدها بالتصنيف والتأليف للانتفاع وسهولة الاطلاع.

وبهذا الجهد الأصيل والقصد النبيل يملأ البخارى عهد رحلاته فيقيضه فى العمل الدائب متعلماً ومعلماً ومؤلفاً ويبارك الله فى هذا العمل فيخرج به أطيب الثمر ويفيض به الخير على صاحبه، وعلى الإسلام والمسلمين.

***

وأول ما جنى البخارى من ثمار هذا العهد أن تسنى له من عدد الشيوخ ما لم يقاربه فيه محدث لا فى عصره ولا فيما سبقه أو لحقه فقد جاب الأقطار وطوف بالأمصار ولقى أغلب المحدثين فى زمنه وما كان أكثرهم حينذاك وبذلك اتسع سماع وتضاعفت أعداد الذين التقى بهم وهو محصى على وجه التقريب نوعاً من هؤلاء فيما أسلفنا من قوله:

«لقيت أكثر من ألف رجل من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر وخراسان فما رأيت أحداً منهم يختلف فى هذه الأشياء» «إن الدين قول وعمل وأن القرآن كلام الله» (طبقات الشافعية).

ويحصى على وجه التحديد نوعاً آخر فيقول:

«كتبت عن ألف وثمانين نفساً، ليس منهم الا صاحب حديث» والخبران لا يستوعبان كل من لقيهم البخارى فهو يتحدث فى الأول عن نوع معين من الرجال تجمعهم عقيدة واحدة فى أصلين فيدينون جميعاً بأن الدين قول وعمل وبأن القرآن كلام الله وقد كان الأصلان مما يثور فيه الخلاف فلعله قال الكلمة فى جدل دائر حولهما تنبيهاً إلى كثرة المؤمنين بهما فى كل مصر، لا يقصدُ إلى الإحصاء الدقيق ولذلك لم يسلك بتعبيره مسلك التحديد فى العدد، لأنه لم يقصده ولو قصده لعمد إليه، ولترك المألوف من تعبير الناس حين يريدون التنويه بالكثر المطلقة فى شىء فيقولون: أنه أكثر من ألف.

وفى الخبر الثانى عن رجال آخرين لا شك أنهم فى المعتقد ممن ذكرهم بخبره السابق، ولكنهم لا يستغرقونهم بل يختصون من دونهم بصفة هيب أنه كتب عنهم ولأن التحديد هنا مطلوب فقد حصرهم فى ألف وثمانين نفساً ليس منهم إلا صاحب حديث.

ومن وراء هذا العدد الحاصر وذاك العدد المعبر عن الكثرة أعداد لا يدركها الإحصاء التقى بهم وسمع منهم ولكنهم لم يكونوا أهلاً للثقة عنده

فهؤلاء أطرحهم وما رووا ولا يحسبون فى أولئك ولا فى هؤلاء.

وما أكثر ما ترك البخارى من رواة ومرويات! يقول محمد بن أبى حاتم: سمعته يقول وقد سئل عن خبر حديث:

«يا أبا فلان ترانى أدلس؟ تركت أنا عشرة آلاف حديث لرجل فيه نظر وتركت مثلها أو أكثر منها لغيره لى فيه نظر؟».

والنظران فى هذا الخبر يختلفان، فأولهما بحسب المقاييس المعتبرة عند غيره فى الجرح والتعديل والثانى بحسب مقاييسه وهى أشد من تلك وأدق فى نخل الرواة وبهذا النظر وذاك أطرح كثيراً من الرجال شد إليهم الرحال.

وهؤلاء المطرحون لم يعدم البخارى استفادة من لقائهم فقد عرفهم وحفظ أحاديثهم عرفهم ليبتعد عن كل سند دخلوا فيه وحفظ أحاديثهم ليبرئ من عوارها مروياته وكتبه ولهذا لا نعجب إذا سمعناه يقول:

«أحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتى ألف حديث غير صحيح» ومهما تكن القيمة لما أفاده البخارى من لقاء هؤلاء المطرحين فإنه لا يعتبرهم شيوخاً له وإنما شيوخه أولئك الذين وثق فيهم واستحقوا عن دارة أن يروى لهم هم على التحديد أولئك الذين كتب عنهم وأحصى عدتهم بألف وثمانين. وسواء فى الاستاذية له من كانوا منهم فوق سنه أو مضاهين له أو أدنى منه فهو لا يقيس المشيخة بالأعمار ولكن يقيسها بالعدالة والضبط ونزاهة الرواية وصحة المعتقد ومتى اجتمعت هذه الصفات لراو، تلمذ له، وسمع وحدث عنه وكتب ولتكن سنه بعد ذلك ما تكون.

وعنه أنه قال:

«ولا يكون المحدث كاملاً حتى يكتب عمن هو فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه».

وهذا مبدأ علمى حكيم ومغزاة أن العلم نفيس أيا كانت أعمار حاملية وأن العالم الحق هو من ينشده فى مظانه ولا يترفع عن التماسه من صغير لأنه يرتفع بعلمه إلى مقام خطير.

شيوخ البخارى روافد لا تحصى

وشيوخ البخارى على كثرتهم وعلى اختلاف أمصارهم يحصرهم المحدثون فى خمس طبقات:

الطبقة الأولى: من حدثه عن التابعين: مثل محمد بن عبد الأنصارى حدثه عن حميد ومثل مكى بن إبراهيم وأبى عاصم النبيل فقد حدثاه عن عن يزيد بن أبى عبيد ومثل عبيد الله موسى الذى حدثه عن الأعمش ومثل خلاد بن يحيى الذى حدثه عن عيسى بن طهمان ومثل على ابن عياش وعصام بن خلاد فقد حدثاه عن حريز بن عثمان وشيوخ هؤلاء كلهم من التابعين.

والطبقة الثانية: من كان فى عصر هؤلاء ولكنه لم يسمع من ثقات التابعين: كآدم بن أبى إياس وأبى مسهر عبد الأعلى بن مسهر وسعيد بن أبى مريم وأيوب بن سليمان بن بلال وأمثالهم.

والطبقة الثالثة: وهى الوسطى من مشايخه وهم من لم يلق التابعين بل أخذ عن كبار تبع الأتباع كسليمان بن حرب وقتيبة بن سعيد ونعيم ابن حماد وعلى بن المدينى ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبى بكر بن أبى شيبة وعثمان بن أبى شيبة وأمثال هؤلاء.

وهذه الطبقة قد شاركه «مسلم بن الحجاج» فى الأخذ عنهم.

والطبقة الرابعة: رفقاؤه فى الطلب ومن سمع قبله قليلاً كمحمد بن يحيى الذهل وأبى حاتم الرازى ومحمد بن عبد الرحمن صاعقة وعبد بن حميد وأحمد بن النضر وجماعة من نظرائهم.

وإنما يخرج عن هؤلاء ما فاته من مشايخه أو ما لم يجده عند غيرهم.

والطبقة الخامسة: قوم فى عداد طلبته فى السن والإسناد سمع منهم للفائدة كعبد الله بن أبى العاص الخوارزمى وحسين بن محمد القبانى وغيرهم.

وماذا أفاد البخارى من هذه المشيخة الضخمة؟

لقد فتحت له فى المعرفة آفاقاً جديدة ذهب إلى أبعد غاياتها فاستزاد على ثروته السابقة من الحفظ أضعافاً كثيرة، واستضاف إلى حظه من فقه الحديث وعلومه وما يضاهى هذه الزيادة الكبيرة.

أما جانب الرواية والحفظ فقد استجد له بهؤلاء الشيوخ روافد لا تحصى وجاءه من كل شيخ نبع جديد ومازالت هذه الروافد تمده بالفيض الزاخر من حديث الرسول ﷺ ومازالت أمدادها تتوالى على ذهنه الواعى وتنتعش فى ذاكرته الحافظة إلى أن جمع من ذلك نصيبا موفورا لم يظفر بمثله أحد حتى ليصير الحساب بالألوف فيما يحفظ من أحاديث الباب الواحد، ويصبح ما يقال فى تقدير روايته مثاراً للدهشة والعجب.

وفيما يروى عنه أنه قال:

«لو قيل لى تمن» لما قمت حتى أروى عشرة آلاف حديث فى الصلاة الخاصة».

وهذا مقدار ما يحمله فى باب الصلاة وحدها فما عسى أن تكون جملة حفظه إذا انضم إليه ما يحفظه فى سائر الأبواب؟

ويقول وراقة بن أبى حاتم: سمعته يقول:

«ما نمت البارحة حتى عددت كم أدخلت فى تصانيفى من الحديث فإذا هو نحو مائتى ألف حديث».

والذى يفهم من هذا أنه يحفظ هذا القدر، وإلا ما استطاع أن يستحضره فى ذهنه وأن يحصره بالعد قبل أن ينام ولا يفهم منه أن لا يحفظ غيره لأن المؤلف لا يحشد فى تصانيفه جميع ما يحفظ بل ينتقى منه ما يناسبها ويؤثرها بما انتقى لها ثم يترك وما أكثر ما يترك!.

وقد يتوهم أن ما ذكره واحد منهما ادعاء أو مبالغة وذلك إذا قارناه بحقيقة العدد الذى تضمنه كتابه فالبخارى - مثلاً - يقول: أنه ينظر من كتابه إلى مائتى ألف حديث مع أن محتويات الكتاب - الجامع الصحيح - أقل من ذلك بكثير.

والواقع أنه لا تعارض إلا فى الظاهر فما أراد بعبارته إحصاء ما أودع من الأحاديث ولا قصد أن يحدد عددها بسبعين ألفاً أو مائتى ألف.

وإنما كان حديث كل منهما بصدد البيان لما يستحضره فى ذهنه عندما أودعه كتابه وكلاهما يستحضر العدد الذى ذكر، لأنه مقدار الأحاديث التى تمثلها بذهنه، وجعلها نصب عينيه ليختار منها مادة الكتاب بل هو مقدار الاحاديث الصحيحة التى انتقى منها هذه المادة، فضلاً عما عداه من غير الصحيح ويؤكد هذا ما روى عنه من وجهين ثابتين أنه قال عن كتابه الجامع الصحيح:

«أخرجت هذا الكتاب من نحو ستمائة ألف حديث وصنفته فى ست عشرة سنة وجعلته حجة فيما بينى وبين الله».

فهذه الستمائة ألف فيها الصحيح وغيره فترك غير الصحيح كله لأنه لا يرضى لكتاب من كتبه أن يتضمن شيئاً منه، ثم ترك من الصحيح كثيراً حتى لا يطول الكتاب وهو يصرح بذلك فيما ينقله الرواة عنه فى روى الإسماعيلى أنه قال: «لم أخرج، فى هذا الكتاب إلا صحيحاً وما تركت من الصحيح أكثر».

البخارى من الأفذاذ الذين اختارتهم الأقدار لخدمة الحديث النبوى

وقد يصادفنا بعض المطبوعين على التهجم، أولئك الذين يريبهم دائماً أن يذكر الناس بالفضل ويطعنون كل حقيقة بالشك قد يصادفنا بعض هؤلاء فينكرون كل ما روى عن البخارى فى عد محفوظه ويعتبرونه اختلافاً من الرواة عليه أو ادعاء وتزيداً منه لهؤلاء نقول: أنه لا اختلاق ولا ادعاء وما هى إلا الحقيقة الخالصة ففى الرجال نوادر من الأفذاذ النابهين تختارهم الأقدار لبعض جوانب النشاط الإنسانى وتسمو بقدراتهم وطاقاتهم فيه على المعايير المألوفة للناس ولا تجود بأمثالهم إلا بين الحين والحين وهؤلاء لا ينبغى لأحد أن يقيسهم بطاقته المحدودة ولا أن يتعرض لأقدارهم قبل أن يتعرف على مواهبهم وكفاياتهم وأن يعتبرها بمتطلبات النشاط الذى وجهتهم العناية إليه وملكتهم زمام الشهرة فيه فإن كانت مواهبهم دون ما نالوا من شهرة فليطعن بما شاء وإلا فليقطع كل لسان قبل أن يمسهم بسوء.

والبخارى واحد من هؤلاء الأفذاذ النادرين والعمل الذى وهبه حياته هو خدمة الحديث النبوى الشريف والامتياز الذى ناله كان فى متطلبات هذا العمل ومن أهمها الحفظ الغزير والأعداد التى رويت فى تقدير المشهور من حفظه لا تعلو على مستوى كفايته بل هى دونه بكثير فالعناية التى اختارته لهذا العمل العظيم منحته من أسباب التوفيق ما يضمن له النجاح وسلحته من استعداده النفسى يرجع فى أسبابه الظاهرة إلى أنه وفق من صغره فى اختيار عمله وقد عبر عن هذا أروع تعبير حين قال: «ألهمت حفظ الحديث وأنا فى الكتاب» فكأنما بما اختار من كلمة الإلهام يعبر عن ابتهاجه بما وفق إليه، ويعلن الشكر على أن هداه الله لما يوافق ميله ويناسب طبعه وليس بالأمر الهين أن يوفق الإنسان فى اختيار عمله أيا كان نوعه فهو عنصر مهم للنجاح، لأنه يملأ النفس ارتياحاً للعمل ويوفر رغبتها فيه وتعلقها به ويضمن

استمرارها على الاخلاص له فما بالنا إذا كان عملاً دينياً جليلاً لو افترضنا أنه لا يعقب كسب الدنيا كان من الحق أنه يكسب ثواب الآخرة؟

وقد تجلت هذه المعانى فى البخارى بأروع صورهما وتمثلت فى انقطاعه لخدمة الحديث طيلة كل عمره وفى شدة إقباله على طلبه وجمعه فى تفريغ باله من كل شىء إلا منه واشتغال قلبه به حتى فى أوقات الراحة والنوم شواهد ذلك فيما يرويه أصحابه.

* * *

هذا هو البخارى الذى وهب حياته لخدمة الحديث وجمعه ووفق فى اختيار هذا العمل من صغره فاطمأنت نفسه إليه وامتلأت رضا به فأقبلت بكل جارحة عليه وأخلصت وقتها وجهدها له وأفنت عمرها فيه.

وهذا هو البخارى وما منح من قوى عقلية فذة قد تلائم عمله، فصفاء ذهنه نادر المثال وقوة حفظه تسابق السمع والبصر فى الوعى والتسجيل وتنافس البحر فى اتساع الجنبات والتقبل لكل فيض يجئ فتحفظ الكتاب من اطلاعه واحدة وتستوعب خمسة عشر ألف حديث فى ستة عشر يوما وتبهر الناس فيظنونها مجتلبة بعلاج وتثبت فى مواقف التحدى فلا تضطرب ولا تخور.

هذا هو البخارى وهذه استعداداته ومواهبه، فليس بالكثير ولا الغريب أن يذكر فى حفظه ما ذكر من الأعداد.

* * *

مؤلفات البخارى

ويبقى بعد ذلك ببيان ما صنفه البخارى من كتب وعمدتنا فيه ما صنفه الإمام الحافظ بن حجر فقد عد له واحداً وعشرين كتاباً وذكر مع الكثير منها أسماء من عرفوا بروايتها أو الذين انتفعوا بالنقل عنها ونبه على ما كان موجوداً منها عنده ومروياً له بالسماع أو بالإجازة وهذه هى الكتب على

حسب ترتيبها فى ذكره لها، بالجزء الثانى من كتابه «هدى السارى»:

١ ـ الجامع الصحيح: وسنتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد ونكتفى هنا ببعض ما ذكره ابن حجر عن رواته ومنها: أن الذين سمعوه من البخارى تسعون ألفاً وأن الفربرى واحد منهم وأن روايته هى التى اتصلت بالسماع فى عصر ابن حجر وما قبله.

٢ ـ الأدب المفرد.

٣ ـ رفع اليدين فى الصلاة.

٤ ـ القراءة خلف الإمام.

٥ ـ بر الوالدين.

٦ ـ التاريخ الكبير: وهو ثانى كتبه فى التأليف ألفه فى الليالى المقمرة عند قبر النبى ﷺ فى الثامنة من عمره وهو الكتاب الذى بلغ من إعجاب الإمام إسحاق بن راهويه به أن حمله إلى الأمير عبد الله بن طاهر وقال له: أيها الأمير ألا أريك سحراً؟ وهو الكتاب الذى يقول فيه أبو أحمد الحاكم: أنه «كتاب لم يسبق إليه ومن ألف بعده شيئاً من التاريخ أو الأسماء أو الكنى لم يستغن عنه فمنهم من نسبه إلى نفسه مثل أبى زرعة وأبى حاتم ومسلم ومنهم من حكاه عنه فالله يرحمه فإنه الذى أصل الأصول «طبقات الشافعية».

٧ ـ التاريخ الأوسط.

٨ ـ التاريخ الصغير.

٩ ـ خلق أفعال العباد.

١٠ ـ كتاب الضعفاء.

وابن حجر يعقب على هذه العشرة بقوله: «وهذه التصانيف موجودة

ومروية لنا بالسماع أو بالإجازة».

١١ ـ الجامع الكبير.

١٢ ـ المسند الكبير: ويظهر أنه مع الجامع الكبير قد اشتملا على الأحاديث الصحيحة التى قال أنه يحفظها والتى اختصر منها كتابه «الجامع المسند الصحيح» بدليل أنه يسميه المختصر أيضاً ويظهر أن هذا الكتاب قد أخملها وصرف الناس عنهما، فلم يبق من أثرهما فى زمن ابن حجر غير ما يرد من تسميتها فى الكتب أو على ألسنة الشيوخ.

١٣ ـ التفسير الكبير: ذكرى الفربرى أنه كان مع البخارى وهو يؤلفه أثناء إقامته فى «فربر» وتوجد منه نسخة خطية فى مكتبة الجزائر كما فى «دائرة المعارف الإسلامية» ونسخة أخرى فى مكتبة باريس كما يقول: «بروكلمان».

١٤ ـ كتاب الأشربة.

١٥ ـ كمتاب الهبة.

١٦ ـ كتاب «أسامى الصحابة»: ذكره أبو القاسم بن منده وذكره أنه يرويه عن طريق بن فارس سماعاً عن البخارى، وقد نقل منه أبو القاسم البغوى الكبير فى كتابه «معجم الصحابة» ونقل منه أيضاً بن منده فى كتابه «المعرفة».

١٧ ـ كتاب «الوحدان»: وهم من ليس لأحدهم إلا حديث واحد من الصحابة وقد نقل منه ابن منده فى كتابه «المعرفة» أيضاً.

١٨ ـ كتاب «المبسوط».

١٩ ـ كتاب «العلل».

٢٠ ـ كتاب «الكنى».

٢١ ـ كتاب الفوائد.

هذا هو الثبت الذى أورده ابن حجر وهو لا يشمل إلا ما عرفه من كتب البخارى وقد كانت له كتب أخرى لم يصله علمها فلم يذكر منها:

٢٢ ـ كتاب «سنن الفقهاء»..

٢٣ ـ كتاب «الضعفاء»: وهو كتاب آخر فيهم غير ما ذكره ابن حجر فقد أورده مجرداً عن الوصف مع إن للبخارى كتابين بهذا الاسم أحدهما «الضعفاء الكبير» والثانى «الضعفاء الصغير»، ولكل منهما نسخة خطية فى مكتبة «باتنه» والثانى منهما طبع مرتين احداهما من كتاب المنفردات والوحدان لمسلم سنة ١٣٢٣ هـ والأخرى منفرداً سنة ١٣٢٥ هـ.

ومنهما كذلك:

٢٤ ـ كتاب «قضايا الصحابة والتابعين» وهو أول كتاب ألفه. ولا مجال للاشتباه فى ان يكون هو المذكور باسم «أسامى الصحابة» لعطف التابعين على الصحابة فيما ذكره هنا، لأنه جعله خاصا بمن له قضاء فى أحكام الشريعة من الفريقين فإن هذا وذاك مما يبعد أن يكون الاسمان لكتاب واحد.

ولا نستبعد أن تكون للبخارى كتب أخرى قد غابت مع أسمائها. وإذا كان ابن حجر قد فاته استيفاء كتبه مع شدة غرامه به وشدة تقصيه لأخباره وكثرة ما روى من كتبه فليس من المستبعد أن يفوت هذا الاستيفاء على غيره من المؤرخين.

هذا ما يعرف الآن من الكتب الباقية للبخارى ونرجوا الله أن يقدر الباحثين على معرفة غيرها بين ما تغيبه بطون المكتبات من نفائس الذخائر ونسأله سبحانه ـ أن يكتب لما بقى من مخطوطاتها أن يطبع وينشر وأن ينفع المسلمين بها استجابة لرجاء صاحبهما أنه سميع مجيب.

ولعلنا بما أسلفنا من سيرة البخارى قد استطلعنا مبلغ توفيق الله له فى حياته العلمية وأدركنا مقدار نجاحه فى كل مظهر من مظاهر هذه الحياة.

فقد رأيناه تلميذاً طموحاً يخلص نفسه لطلب العلم فيجعله غايته وكده، ويصفيه وقته وجهده ويرتحل إليه بكل مصر، وينتجع له كل شيخ ولا يكون له مأرب سواه.

ورأيناه أستاذاً نابهاً موثوقاً بعلمه مرهوقاً فى كل مكان فيستوقفه الناس فى الطرقات ليكتبوا عنه ويجلس إليه الشيوخ والأقران ليفيدوا منه ويكثر عدد تلاميذه حتى ليعدون بعشرات الألوف.

ورأيناه مؤلفاً موهوباً خصيباً فى نتاجه حصيفاً فى تأليفه فيخرج من عديد كتبه ما يستوعب فروع تخصصه ويتجهز لكل كتاب بما وسعته كفايته من مادة علمه ويأخذ نفسه فى تأليفه بالإناة والصبر ويعاوده المرات بالمراجعة والنظر وبالتنقيح والتهذيب حتى بلغ الرضا عن نفسه، ومن نفوس العلماء.

وقد وجدت هذا الكمال العلمى عند البخارى، ما يؤازره ويجعله من كمال نفسه فقد كان رحمه الله ـ إنساناً سوياً عظيم الخلق رضى السلوك مع الناس ومع الله وبذلك تواشجت عناصر شخصيته وتلاقت على الرشد واستوقف حظها من صفات العلماء والأبرار.

فقد كان شجاع الرأى جريئاً فى الحق فلا يجمجم على الخطأ مهما يكن مصدره ولا يقدم على تصويبه ولكن يبادر ببيان حاله قبل أن يجوز على عقول شهوده ولهذه الشجاعة العلمية كان لا يصبر على أغلاط شيوخه بل يسارع بالتنبيه عليها قبل ان تمر ويظنها الحاضرون صوابا وكانت هذه السنة شعاره منذ صغره.

* * *

كتاب البخارى
أعظم عمل علمى يجله المسلمون

لقد وجد قبل محمد بن إسماعيل البخارى كثير من الأئمة الذين أخلصوا النية فى جمع الحديث النبوى الشريف وصدقوا الهمة وبذلوا غاية الوسع لخدمته والعناية به ولكنهم لم يبلغوا ما بلغه أبو عبدالله من بعد الصيت وسمو المنزلة بين الناس.

ولا عجب فى أن يتسامى البخارى فى فضله على أهل عصره ولا فى أن ينفرد دونهم جميعاً بأوسع مجال للشهرة وأرفع مقام من التقدير فقد اجتمع له مالم يجتمع لأحدهم من ظاهر النبوغ والامتياز ومن تكامل الصفات العلمية والخلقية وبذلك سطع نجمه عالياً فى الآفاق فتضاءلت أمامه أقدار الرجال كما تسطع الشمس فيذوب فى ضوئها الباهر ونور وقد تبينا حقيقة ذلك فيما أسلفنا من حديثنا عنه.

ثم لاعجب فى أن يمضى البخارى إلى ربه ويبقى اسمه مستأثراً بموضع الفاتحة من كتاب المحدثين لا ينافسه فيه مزاحم وأن يظل منفرداً بالمقام الأسمى دون أن يرتفع إلى سمائه واحد ممن جاءوا بعده، لاعجب فى ذلك وقد ارتبط اسمه وذكره بأعظم عمل علمى يجله المسلمون وهو كتابه الذى ضمنه أصح ما صح عنده من حديث رسول الله ﷺ - والذى عرف المسلمون عالى قدره فعظموه واعتبروه أصح كتاب بعد كتاب الله وذلك هو الكتاب الذى نشرع الآن فى التعريف به.

والاسم الذى اختاره البخارى لهذا الكتاب هو: «الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله - ﷺ - وسننه وأيامه» كما رواها ابن حجر وهو: «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه» كما

نرجحه وهو أن كلمة «المختصر» قد سقطت بسهو الناسخ من عبارة ابن حجر فى مطبوعة «هدى السارى» بدليل أنه ذكرها بعد كلمة «المسند» فى مقدمة كتابه «النكت» وهو كتاب أراد أن يجعله مختصراً لكتاب «فتح البارى» ولكنه مات قبل أن يفرغ منه.

والاسم على كلتا الروايتين فيه طول غير مألوف فى أسماء الكتب وليس من السهل أن يورده المتكلم بتمامه عندما يقصد الإشارة إلى الكتاب ولذلك كان البخارى نفسه يجتزى ببعض ألفاظ هذا الاسم تحاشيا للطول.

فربما سماه «الجامع الصحيح» كما ورد فى قوله: «كنا عند اسحاق بن راهويه فقال: لو جمعتم مختصراً لصحيح سنة رسول الله ﷺ فوقع فى قلبى فأخذت فى جمع «الجامع الصحيح».

وربما اكتفى بتسميته «الجامع» كما جاء فى قوله: «ما أدخلت فى كتابى (الجامع) إلا ماصح وتركت من الصحيح حتى لايطول».

وربما اقتصر فى التسمية على كلمة «الصحيح» ومن ذلك قوله: ماكتبت فى كتاب «الصحيح» حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين.

بل ربما ابتعد عن الاشارة إلى الكتاب عن كل الألفاظ التى تألف منها عنوانه فسماه «البخارى» وجعله شريكاً له فى الشهرة بهذا الاسم بين الناس وذلك كما جاء فى قوله من رواية محمد بن أبى حاتم الوراق: «لو نشر بعض أستارى!! هؤلاء لم يفهموا كيف صنفت «البخارى» ولا عرفوه».

وإذا كان البخارى قد أطال فى تسمية كتابه فقد جعل اسمه بهذا الطول غير المألوف عنواناً دقيقاً شاملاً لكل مزايا الكتاب وخصائصه وموضحاً لمنهجه فى تأليفه وهذا أمر بين يدركه كل من درسه ومارس القراءة فيه.

فهو «جامع» لأنه لم يقتصر فيه على أحاديث موضوع واحد كما كان يصنع كثير من المؤلفين قبله وكما صنع هو فى بعض كتبه الأخرى بل نوع فى

موضوعاته وجعله شاملاً لفروع كثيرة من العلم فى الأحكام، والفضائل، والآداب، والتفسير، والإخبار ولذلك بلغت أبوابه ثلاثة آلاف وأربعمائة وخمسين باباً فى بعض نسخ الأصول جمع فيها مقادير كافية لتحقيق ما زاد من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه.

وهو «صحيح» فى كل ما أورده من أحاديثه الأصول وهى التى أخرجها فى متون الأبواب موصولة السند إلى رسول الله ﷺ وأفردها بطابع يميزها وينبه إليها وهو التصريح بقوله «حدثنا» وما يقوم مقامها والعنعنة بشروطها الذى التزمه وتشدد فيه، فكل حديث ورد فى كتابه على هذا النحو فهو صحيح عنده.

ولعله ما يجعل فى هذا الموضع أن نبين صنيع البخارى لتمييز الأحاديث التى أوردها بالكتاب معتمدين فى ذلك على ملاحظة الحافظ ابن حجر وهى ملاحظة جديرة بالتقدير.

فهو إن وجد حديثاً يناسب الباب ولو على وجه خفى ووافق شرطه أورده فيه بالصيغة التى جُعلها مصطلحة لموضوع الكتاب وهى: «حدثنا، وماقام مقامها والعنعنة بشرطها عنده.

وإن لم يجد فيه حديثاً صحيحاً لاعلى شرطه ولا على شرط غيره وكان مما يستأنس به ويقدمه قوم على القياس، استعمل لفظ ذلك الحديث أو معناه ترجمة باب، ثم أورد فى ذلك إما آية من كتاب الله له أو حديثاً يؤيد عمومه ما دل عليه ذلك الخبر.

ولا يعكر على وصف الكتاب بالصحة إن اشتمل على أحاديث أخرى ليست من شرط صاحبه لا يعكر هذا ما دام البخارى قد أعطى كلا من النوعين ما يميزه عن الآخر وعلى هذا الاعتبار اعتبار تمييزه كلا من الصحيح وغيره بطابع خاص ـ يجب أن نفسر ما رواه إبراهيم بن معقل النسفى من قوله: «ما أدخلت فى كتابى الجامع إلا ما صح» بأن المراد أنه على

هذا النحو وبهذا الطابع الخاص من صلة على الطريقة المعينة ويؤكد صحة هذا التفسير ما رواه الإسماعيلى من قوله: «لم أخرج من هذا الكتاب إلا صحيحاً» فمعناه أنه لم يورده على غرار ما التزمه فى أحاديثه الأصول.

وهو «مسند» بالنظر إلى أحاديثه الأصول أيضاً فهو لم يورد فى الكتاب شيئاً من المراسيل والمنقطعات والبلاغات اللهم إلا ما يكون فى غير الأصل كالتعليقات والتراجم وقصر متون الأبواب وأصول أحديثها على ما اتصل سنده بأحد الصحابة عن رسول الله ﷺ قولاً كان أو فعلاً أو تقريراً.

والحق أن الصحة والإسناد متلازمان فاتصال السند شرط فى الصحيح عنده ومادام موضوع كتابه هو الأحاديث الصحيحة كان لابد أن تجىء متون أبوابه وأصولها جميعها مسندة، وهذا ما تم لكل أصول الأبواب والأحاديث التى هى من الموضوع الأصيل للكتاب.

ولايعنى هذا أن كل ما ترك البخارى إسناده فى الكتاب ليس من الصحيح على شرطه فالواقع أن فيما أورده غير موصول أحاديث صحيحة على شرطه، وأخرى لا تعد عنده من الصحيح.

أما ما كان مهماً صحيحاً على شرطه فهو يورده بغير إسناد لواحد من أمور، أما قصداً إلى التخفيف لأنه ذكره فى موضع آخر موصولاً، إذ من قاعدته أنه لا يكرر إلا الفائدة فمتى ضاق المخرج، واشتمل المتن على أحكام فاحتاج إلى تكرير، فإنه يتصرف فى الإسناد بالاختصار خشية التطويل، فهو يترك الإسناد عمداً تجنباً للتكرار واعتماداً على أن صحة الحديث تعرف من ذلك الموضع الذى وصله فيه.

وأما الاستغناء عن وصله بوصل غيره وإيراده معلقاً لا فائدة الإشارة إليه وتجنيب إهماله، وأما لأنه لم يسمع من شيخه أو سمعه مذاكرة أو شك فى سماعه ولذلك لم يستسغ أن يسوقه مساق الأصول.

وكذلك فعل بالأحاديث التى لا تكتسب وصف الصحة على شرطه وقد

تعمد ترك إسنادها لينبه على أنها خارجة عن موضوع كتابه.

وهو «مختصر» لأنه لم يستوعب فيه كل ما سقط عنده من حديث النبى ﷺ بل اقتصر فيه على مقدار يسير جداً مما كان يحفظه من صحاح الحديث فقد كان له منها ثروة طائلة حتى صرح فى بعض أحيانه أنه يحفظ مائة ألف حديث صحيح وأين يقع منها مقدار ما اختاره للكتاب؟.. وهو لم يقتصر على هذا الشىء الذى أورده ألا ليحمى الكتاب من الطول فاكتفى فى كل باب بما يثبت أصل وضوع وإن كان وراءه الكثير والأكثر من الصحيح، رغبة فى الاختصار.

وقد صرح بهذا المعنى قال: «ما أدخلت فى كتابى الجامع إلا ما صح وتركت من الصحيح حتى لايطول» وصرح مرة أخرى بأنه ما تركه من الصحاح أكثر مما أخذه للكتاب وذلك فيما رواه الإسماعيلى من قوله: «لم أخرج فى هذا الكتاب إلا صحيحاً وما تركت من الصحيح أكثر» قال الإسماعيلى: «لأنه لو أخرج كل صحيح عنده لجمع فى الباب الواحد حديث جماعة من الصحابة ولذكر طريق كل واحد منهم إذا صحت فيصير كتاباً كبيراً جداً وهذا قول وجيه، لأن ما أورده فى الكتاب لا يصل إلى عشر المعشار بالنظر إلى محفوظه من صحاح الأحاديث.

* * *

هذه هى الصفات التى تضمنها اسم الكتاب والتى حرص البخارى على أن يحققها فيه. ولا شك أن وصف الصحة هو أهمها وقطب الرحى منها، فإلى أى مدى ذهب البخارى فى تحرى هذا الشرط وفى تطبيقه على الأحاديث التى هى أصل موضوع الكتاب؟

إن مدار الحديث الصحيح ـ كما يقول الحافظ ابن حجر ـ إنما هو اتصال السند وإتقان الرجال وعدم العلة وقد ارتفع البخارى فى كل منها إلى منزلة عالية.

* * *

فاتصال السند قد تشدد البخارى فى تحريه، إلى حد لم يبلغه غيره ويظهر ذلك فى نظره إلى الاسناد المعنى، فهو لا يعطيه حكم الاتصال إلا إذا ثبت عنده اجتماع المعنى عنه ولو مرة وقد أظهر هذا المذهب فى تاريخه وجرى عليه فى صحيحه وأكثر منه حتى أنه ربما خرج الحديث الذى لا تعلق له بالباب جملة وما ذلك إلا ليبين سماع روايته من شيخه، لأنه قد أخرج له قبل ذلك شيئاً معنعناً.

واشتراط اللقاء بين المعنعن وشيخه من الأمور الخاصة بالبخارى والتى تميز بها عن كل أصحاب الحديث ومنهم الإمام مسلم حيث كان يكتفى بالمعاصرة بإعطاء الإسناد المعنعن حكم الاتصال.

* * *

وإتقان الرواة كان من الأمور التى يتحراها البخارى جهده فى رجاله، ولذلك إذا نظرنا إلى المتحدث فيه من رواته وجدنا عددهم قليلاً بالنسبة إلى جملة من روى عنهم فى الكتاب ويهون من شأن وجودهم بين رجاله أنه لم يكثر من تخريج أحاديثهم وأن أكثرهم من شيوخه الذين لقيهم وعرف أحوالهم واطلع على أحاديثهم وميز جيدها من موهومها.

وقد تعرض الحافظ ابن حجر لدراسة أحوال هؤلاء المتكلم فيهم من رجال البخارى دراسة ناقد، وقدم لذلك بقاعدة عادلة فى اعتمادها أنصاف لأكثر المطعون عليهم من رجال الصحيح وبخاصة رجال البخارى ومسلم ولذلك نوردها بتمامها.

قال الحافظ ابن حجر: «ينبغى لكل منصف أن يعلم أن تخريج صاحب الصحيح لأى راوى كان مقتضياً لعدالته عنده وصح ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف إلى ذلك من أطباق جمهور الأئمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغيره من خرج عنه فى الصحيح فهو بمثابة أطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما هذا إذا خرج له فى الأصول،

فأما إن خرج له فى المتابعات، والشواهد، والتعاليق، فهنا تتفاوت درجات من أخرج له منهم فى الضبط وغيره من حصول اسم الصادق لهم وحين إذ وجدنا لغيره فى أحد منه طعناً فذلك الطعن مقابل لتعديل هذا الإمام فلا يقبل إلا مبين السبب مفسراً بقادح يقدح فى عدالة هذا الراوى وفى ضبطه أو فى ضبطه لخبر بعينه، لأن الأسباب الحاملة للأئمة على الجرح متفاوتة منها ما يقدح ومنها ما لا يقدح وقد كان الشيخ أبو الحسن المقدسى يقول فى الرجال الذى يخرج عنه فى الصحيح: «هذا جاز القنطرة» يعنى بذلك أنه لا يلتفت إلى ما قيل فيه، قال الشيخ أبو الفتح القشيرى فى مختصره:

«وهكذا نعتقد، أنه نقول، ولا نخرج عنه إلا بحجة ظاهرة وبيان شاف يزيد فى غلبة الظن على المعنى الذى قدمناه من اتفاق الناس بعد الشيخين على تسمية كتابيهما بالصحيحين ومن لوازم ذلك تعديل روايتهما».

ونتيجة هذه القاعدة ـ كما قررها ابن حجر ـ أنه لا يقبل الطعن فى واحد، منهم إلا بقادح واضح من أسباب الجرح المختلفة وهى: البدعة والمخالفة والغلط وجهالة الحال ودعوة الانقطاع: بأن يدعى أن الراوى كان يدلس أو يرسل وقد شرح هذه الأسباب مبيناً درجات كل منها وطريقة تطبيقه وذكر نتيجة مجملة لهذا التطبيق على رجال البخارى فى عمومه وهى نتيجة مشرفة وباعثة على الاطمئنان عليهم كل الاطمئنان.

ثم اتبع ذلك بحديث مفصل عن المتكلم فيهم ممن أخرج البخارى أحاديثهم فى صورة الانفصال فتحدث عن كل واحد منهم مع حكاية الطعن الموجه إليهم والتنقيب عن سببه والقيام بجوابه والتنبيه على وجه رده، وحق له بعد هذا الوزن الدقيق أن يقول: «قد وضح من تفاصيل أحواله ما فيه غنى للمتأمل ولاح من تمييز المقالات فيه ومقدار ما أخرج المؤلف لكل منهم ما ينفى عنه وجه الطعن للمتعنت».

ثم سلك هذا المسلك بإيجاز فى من طعن عليهم ممن علق البخارى شيئاً من أحاديثهم، فعلى رغم أنه لا يضر البخارى شىء مما قيل فيهم ولو

كان قادحاً فإنه لم يشأ ان يتركهم نهباً للطعون الباطلة.

وبعد أن فرغ من وزنه لهؤلاء وأولئك، ومن حديثه عنهم واحداً فواحداً وتبين ما له وما عليه بعد ذلك سرد أسماء المضعفين منهم دون حق بسبب الاعتقاد وأسماء المضعفين بأمر مردود كالتحامل أو التعنت أو عدم الاعتماد على المضعف لكونه من غير أهل النقد، أو لكونه قليل الخبرة بحديث من تكلم فيه أو بحالة أو لتأخر عصره.. الخ

ثم عقب على ذلك بقوله:

«فجميع من ذكر فى هذين الفصلين ممن احتج به البخارى لا يلحقه فى ذلك عيب لما فسرناه وأما من عدا من ذكر فيهما ممن وصف بسوء الضبط أو الوهم أو الغلط ونحو ذلك - وهو القسم الثالث - فلم يخرج لهم إلا ما توبعوا عليه عند غيره وقد شرحنا فى ذلك ما فيه كفاية ومقنع».

وإذا ما صفينا حساب المتكلم فيه من رجال البخارى بعد صنيع الحافظ ابن حجر تبين أن هذا القسم الأخير قلة ومع ذلك لا يضير البخارى أنه خرج لهم شيئاً توبعوا عليه لأنه صار قوياً بالمتابعة.

* * *

أما الأمر الثانى مما يدور عليه الأمر الصحيح وهو عدم العلة فقد تحقق لصحيح البخارى منه أوفر الحض وقد تتبع النقاد أحادثه فكانت جملة ما يأخذه عليه المغالون عشرة ومائتى حديث شاركه مسلم فى اثنين وثلاثين منها وانفرد هو بثمانية وسبعين حديثاً والعدد جميعه على فرض التسليم فيه لهؤلاء المغالين - لا يمثل إلا قدراً ضئيلاً بالنسبة لما تتضمنه الكتاب من ألوف الأحاديث.

ومع ذلك فإن مآخذ هؤلاء النقاد لم تسلم على التمحيص فقد كان للبخارى نقاد آخرون كشفوا وجه الحق عن صحة هذه الأحاديث اللهم إلا نذراً يسيراً لا يؤثر فى أصل موضوع الكتاب.

والحافظ ابن حجر أحد الذين انتدبوا التبيان الحق لهذا الأمر فبدأ

بدفاع إجمالى يشمل البخارى ومسلم، وشفعه بتقسيم الأحاديث التى انتقلت عليهما إلى ستة أقسام مع بيان طريق الفصل بين الصحيح والمعل فى كل قسم ثم تناول الأحاديث فوضعها واحداً بعد واحداً فى الميزان، ثم سجل خلاصة بحثه عقب آخر حديث منها فى قوله: «هذا جميع ما يتعقبه النقاد والعارفون بعلل الأسانيد المطعون على خفايا الطرق، وليست كلها قادحة بل أكثرهم الجواب عنه ظاهر ولا قدح فيه مندفع وبعضها الجوارح عنه محتمل واليسير منه فى الجواب عنه تعسف كما شرحته مجملاً فى أول الفصل وأوضحته مبيناً أثر كل حديث منها فإذا تأمل المصنف ما حررته من ذلك عظم مقدار هذا المصنف فى نفسه وجل تصنيفه فى عينه، وعذر الأئمة من أهل العلم فى تلقييه بالقبول والتسليم وتقديمهم له على كل مصنف فى الحديث والقديم وليسا سواء من يدفع بالصدر فلا يأمن دعو العصبية ومن يدفع بيد الإنصاف على القواعد المرضية والضوابط المرعبة فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله».

***

مكانة الكتاب العلمية

وحسبنا ما قدمنا من أوصاف الكتاب ففيه الكفاية لكشف المهم من مزاياه وفى ضوئه نستطيع أن نبين منزلته بين كتب الحديث ما سبقه منها وما تأخر عنه.

والمتتبع بحركة التدوين فى الحديث يدرك لأول وهلة أن كتاب البخارى كان فتحاً جديداً فى خدمة السنة النبوية وأنه لم يسبق بنظير أو مقارب فى سمو مكانته العلمية فما صنف على غراره منذ ابتدأ المسلمون كتابة الحديث على عهد النبى ﷺ حتى جاء البخارى فاهتدى إلى طريقته الجديدة.

وبيان ذلك أن مادون من الحديث على عهد النبوة وفى عصر الصحابة لم يكن مدوناً فى جوامع ولا مرتباً فى أبواب وإنما كان صحائف يجمع فيها

الصحابى ما سمعه من رسول الله ﷺ كصحيفة عبدالله بن عمرو بن العاص، وصحيفة أنس بن مالك وصحيفة جابر بن عبدالله الأنصارى أو صحائف يجمع فيها الصحابى ما سمعه هو بنفسه مع ما بلغه أحد الصحابة الذين سمعوه من رسول الله ﷺ كالذى يروى عن صحيفة كانت لأبى بكر رضي الله عنه ثم أحرقها مخالفة أن يكون فيها شىء عمن ائتمنه ووثق فيه وهو غير أهل بالثقة والاهتمام.

وقبل نهاية القرن الأول كان قد جد من الأمور ما قويت معه الحاجة إلى مضاعفة الجهد فى تدوين الحديث فكتب عمر بن عبدالعزيز - رضوان الله عليه - إلى أهل الآثار المستجيبين له: أبو بكر بن حزم ومحمد بن مسلم ابن شهاب الزهرى حيث كتب له الأول - كما طلب منه - ما كان من الحديث عند عمرة بنت عبدالرحمن الانصارية وكتب الثانى مؤلفاً الذى انتفع به ممن جاؤا بعده.

ثم تتبع التدوين بعدهما من علماء الأمصار.

فمنهم من كان يصنف الأحاديث فى مجموعات تشتمل كل منها على باب واحد باب واحد من أول المؤلفين على هذا النحو الربيع بن صبيح وسعيد بن أبى عروبة.

ومنهم من كان يرتب الأحاديث مرتباً على أبواب الأحكام من هؤلاء:

عبدالله بن عبدالعزيز بن جريج والإمام مالك بن أنس بالمدينة وعبدالرحمن بن عمرو الأوزعى بالشام وسفيان بن سعيد الثورى بالكوفة وحماد بن سلمة بن دينار بالبصرة وعبدالله بن وهب والليث بن سعد بمصر.

ومنهم من ألف على المسانيد ومن هؤلاء: أبو داود سليمان بن داود الطيالسى ومسدد بن مسرهد بالبصرة وعبيدالله بن موسى العبسى بالكوفة وأسد بن موسى الأموى ونعيم بن حماد الخزاعى بمصر والإمام أحمد بن حنبل ببغداد وعثمان بن أبى شيبة.

ومنهم من ألف الأبواب والمسانيد معاً كأبى بكر بن أبى شيبة.

والجهود التى بذلها هؤلاء النبلاء جهود مشكورة وأجرهم عليها مضاعف عند الله غير أن الانتفاع الكامل بمؤلفاتهم كان ضيق الحدود.

فالكتب التى ألفت على أبواب الأحكام لم يقتصر أصحابها على حديث رسول الله ﷺ بل ضموا إليه أقوال الصحابة وفتاوى التابعين ومن بعدهم وذلك تحقيقاً لأغراضهم من تبيين الأحكام الفقهية.

وكتب المسانيد لايمكن الرجوع فيها إلى حديث إلا إذا عرف الصحابى الذى روى عنه ليمكن البحث عنه فى مسنده.

هذا إلى ما يؤخذ عن النوعين جميعاً وهو جمعها لكل ما يصل إليه المؤلف من أحاديث سواء منها: الصحيح والحسن والضعيف.

ولاشك فى أن كل نمط من أنماط التأليف السابق كان موافقاً لمتطلبات عصره ومناسباً لطور التأليف لايقتصى غيره ولكنها - بتقدم الزمن - أصبحت دون ما ينبغى عمله فى نظر المحدثين وتولد فى نفوسهم إحساس بضرورة عمل جديد تكون غايته خدمة الحديث النبوى خدمة كاملة تخلصه مما اختلط به، وتميز صحيحه من سقيمه، وتسهل الانتفاع به على الناس.

فلما جاء البخارى كان هذا الإحساس قد قوى حتى أصبح رغبة ينادى بها العلماء فكان أول مستجيب لتحقيق هذه الرغبة وكان المنادى بها أستاذه إسحق بن إبراهيم بن حنظلة المعروف بابن راهويه فى ذلك يقول إبراهيم بن معقل النسفى: «قال أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى:

كنا عند إسحق بن راهويه فقال: لو جمعتم كتاباً مختصراً بصحيح لسنة رسول الله ﷺ قال: فوقع ذلك فى قلبى فأخذت فى جمع الجامع الصحيح».

ولم تكن أمنية الإمام بن راهويه هى كل ما وجه البخارى إلى تأليف الكتاب وقد سمعها مع أقرانه دون أن يحاول أحدهم تحقيقها ولكن إرادة الله سهلت له طريق الفوز فضمت إلى نداء أستاذه حافزاً آخر له حظه الأسمى عند أمثاله من أقوياء الإيمان وتمثل له هذا الحافز فى رؤيا تشرف فيه بحضرة الرسول ﷺ وفسرها له أحد المعبرين بما يوجهه إلى هذا العمل الجليل وقد روى عنه أنه قال: «رأيت النبى ﷺ وكأننى واقف بين يديه وبيده مروحة أذب بها عنه، فسألت بعض المعبرين: فقال لى: أنت تذب عنه الكذب فهو الذى حملنى على إخراج الجامع الصحيح».

بهذا الحافز وذاك تحركت همة البخارى - رحمة الله - لتأليف كتابه الجامع الصحيح وقد أولاه من العناية جما لم يحظ كتاباً آخر فانتقاه من ستمائة ألف حديث وكان لا يكتب حديثاً إلا إذا اغتسل وصلى ركعتين. واستخار الله وتيقن من صحته كل ذلك لأنه أراد أن يجعله حجة فيما بينه وبين الله كما قال ولشدة تحريه فيه امتد به الزمن فى تأليفه إلى ستة عشرة سنة فيما روى عنه.

لقد حقق البخارى فى كتابه غاية الإتقان بما يتأتى فى تأليفه، وبما راقب الله فيه فأعانه على ذلك روايته الغزيرة وخبرته الدقيقة بنقد الحديث وإحاطته بعلومه وتاريخ رجاله، وقد رأينا من قبل مقدار ما حققه فيه من مزايا الجمع والصحة والإسناد والاختصار وهذه معانى يفوق ببعضها كل كتاب سبقه فما بالنا به وقد اجتمعت كلها فيه؟

***

ولا يعارض أفضليه كتاب البخارى على كل كتاب سبقه، ماروى عن الإمام الشافعى - رضوان الله عليه - من أنه قال: «ما أعلم فى الأرض كتاباً فى العمل أكثر صواباً من كتاب مالك» فهذه قضية انتهى العلماء من الفصل فيها واستقروا على أن ذلك القول من الإمام الشافعى قبل ظهور الصحيحين

للبخارى ومسلم، وبين ابن حجر وجه الأفضلية بياناً دقيقاً وذلك حيث يقول: أن ذلك محمول على أصل اشتراط الصحة فما لكم لا يرى إلا الانقطاع فى الاسناد قادحاً فلذلك يخرج المراسل، والمنقطعات، والبلاغات فى أصل موضوع كتابه التعليقات والتراجم ولاشك أن المنقطع وإن كان عند قوم من قبيل ما يحتج به فالمتصل أقوى منه إذا اشترك كل من رواتهما فى العدالة والحفظ فبان بذلك شفوف كتاب البخارى، على أن الشافعى أطلق على الموطأ أفضلية الصحة بالنسبة إلى الجوامع الموجودة فى زمنه كجامع سفيان الثورى ومصنف حماد بن سلمة وغير ذلك وتفضيل مسلم لانزاع فيه».

* * *

أما أفضلية الكتاب على ما جاء بعد من كتب الحديث فهى موضع إجماعه بين النقاد فيما عدا صحيح مسلم، فقد ذكر ابن الصلاح أن أبا على الحافظ النيسابورى وبعض الشيوخ المغاربة: كانوا يفضلونه على صحيح البخارى ذكر هذا ورد عليه فى معرض مناقشته كقول الإمام الشافعى فى حكمه بالأصحية المطلقة للموطأ وذلك حيث يقول: «وأما روينا عن الشافعى أنه قال: فما أعلم فى الأرض كتاباً فى العلم أكثر صواباً من كتاب مالك قال: ومنهم من رواه بغير هذا اللفظ يعنى بلفظ «أصح من الموطأ» فإنما قال ذلك قبل وجود كتابى البخارى ومسلم ثم إن كتاب البخارى أصح الكتابين صحيحاً وأكثرهما فوائد، وأما ما رويناه عن أبى على الحافظ النيسابورى أستاذ الحاكم أبى عبدالله الحافظ من قال: ماتحت أديم السماء كتاب أصح من كتاب مسلم بن الحجاج، فهذا وقول من فضل شيوخ العرب كتاب مسلم على كتاب البخارى، إن كان المراد به أن كتاب مسلم يترجح بأنه لم يمازجه غير الصحيح - فإنه ليس فيه بعد خطبته إلا الحديث الصحيح مسروداً غير ممزوج بمثل ما فى كتاب البخارى فى تراجم أبوابه من الأشياء التى لم يسندها على الوصف المشروط فى الصحيح - فهذا لا بأس به وليس يلزم منه

أن كتاب مسلم أرجح فيما يرجع إلى نفس الصحيح على كتاب البخارى وإن كان المراد به أن كتاب مسلم أصح صحيحاً فهذا مردود على من يقوله».

وقد أثبت الحافظ بن حجر الأصحية من كتاب البخارى بأمور فصلها وغاية القول أنه يوجد ما يشبه الإجماع على القول بأفضلية كتاب البخارى فى الصحة على كتاب مسلم، فجمهور من العماء متفقون على هذا القول.

الرسائل الفلسفية

الكندى

٨٢٥ ــ ٨٦٦م

الرسائل التى ثبتت دعائم

الفلسفة الاسلامية

الكندى من الاثنى عشر عبقرياً الذين هم من الطراز الأول فى الذكاء على رأى العالم الشهير (كاردانو). وهو من أشهر فلاسفة الإسلام، ومن الذين لهم فضل كبير على الفلسفة والرياضيات والفلك. وقد عرف فى الشرق بمؤسس الفلسفة الإسلامية.

قال عنه ابن النديم: «أنه فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم بأسرها، وفيلسوف العرب، كان عالماً بالطب والفلسفة والحساب والهندسة والمنطق والنجوم وتأليف اللحون وطبائع الاعداد..» واتعرف باكون Bacon بفضله فقال:

«إن الكندى والحسن بن الهيثم فى الصف الأول مع بطليموس».

وهو أول من حاز لقب فيلسوف الإسلام. اشتغل فى الهندسة وألف فيها، وقد جعل الشهرزودى الوصف الأول للكندى كونه مهندساً واعترف بذلك البيهقى أيضاً فقال: «كان الكندى مهندساً خائضاً غمرات العلم..» وكان العلماء فى القرن التاسع وما بعده يرجعون إلى نظرياته ومؤلفاته عند القيام بأعمال بنائية كما حدث عند حفر الاقنية بين دجلة والفرات.

***

حياة الكندى

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن الأشعث بن قيس الكندى، وهو أول فيلسوف فى المسلمين والعرب ولذلك سمى بحق «فيلسوف العرب» ذلك أن المباحث الفلسفية كانت فى القرنين الأول والثانى للهجرة فى أيدى النصارى من السريان الذين كان معظمهم أطباء استعان بهم الخلفاء فى العلاج، وحثوهم على نقل الطب والفلسفة، إلى أن شاركهم فى النقل عن السريانية الكندى، فكان أول فيلسوف عربى مسلم.

وقد اعتنق جده الأشعث الإسلام، وكان من صحابه الرسول عليه

السلام، وذهب الأشعث مع بعض السابقين من المسلمين إلى الكوفة واستقر بها. وكان والد الكندى إسحاق بن الصباح والياً على الكوفة فى خلافة المهدى والرشيد حيث ولد يعقوب فيلسوفنا، فى أكبر الظن، عام ١٨٥ هـ قبل وفاة الرشيد بعقد من الزمان.

تعلم الكندى فى صباه ما يتعلمه أمثاله من المسلمين: فحفظ القرآن والنحو والأدب العربى وبعض الحساب ثم درس الفقه، واطلع على علم الكلام... ذلك العلم الذى كان قد بدأ فى الظهور، ودار البحث فيه على المعتقدات الدينية، ولكن يبدو أنه كان أكثر ميلاً إلى العلوم والفلسفة التى عكف عليها طول حياته، وبخاصة بعد انتقاله إلى بغداد، فانصرف إلى طلبها.

ومما لا ريب فيه أنه يعرف اللغة السريانية التى نقل منها، وألف بها بعض الرسائل، أما معرفته باللغة اليونانية فموضع شك. وكان يراجع بعض الترجمات، مثل تاسوعات أفلوطين التى نقلها ابن ناعمة الحمصى وأصلح الكندى الترجمة. وهذا الكتاب يعرف فى العربية باسم «الربوبية» أو «أثولو جيا» لأرسطو، مع أنه لأفلوطين. وأدى هذا الخلط بين فلسفة أرسطو ومذهب أفلوطين إلى كثير من الاضطراب عند الكندى.

وكان يترجم ويراجع ويلخص، أو كما قال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل فى كتابه «طبقات الأطباء والحكماء» الذى نقل عنه القفطى، أنه ترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب، وبسط العويص». وجعله ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء من حذاق المترجمين فقال: «حذاق المترجمين فى الإسلام أربعة: حنين بن إسحاق، ويعقوب بين إسحاق الكندى، وثابت بن قرة الحرانى، وعم بن فرخان الكندى».

واتصل وهو ببغداد، بالمأمون والمعتصم بالله وابنه أحمد الذى كان يؤدبه، وكتب إليه بعض رسائله. يقول ابن نباتة: «وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته، وهى كثيرة جداً وكان عظيم المنزلة كذلك عند المتوكل، وكانت

له مكتبة تحفل بالكثير من المصنفات حتى سميت «بالكندية» وتحوى شتى الفنون، وبخاصة الهندسة والنجوم. وحسده بعض معاصرية، ودسوا له عند المتوكل، وأقنعوه بالاستيلاء على المكتبة». وذكره الجاحظ فى كتاب البخلاء، ورسم له صورة «كاريكاتورية» تبين أنه كان شديد البخل، وشاعت عنه هذه الصورة ورسخت مع التاريخ.

ويروى القفطى قصة إن صحت فإنها تدل على رسوخ قدمه فى الطب، وخلاصتها أن تاجراً غنياً كان يعيش إلى جوار الكندى، ولكنه كان كثير الازدراء به والطعن عليه، مدمناً تعكيره والإغراء به، فعرضت لابنه سكتة فجأة، ودعا التاجر أشهر أطباء بغداد لعلاجه فعجزوا.. إلى أن قيل له: «أنت فى جوار فيلسوف زمانه، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة، فلو قصدته لوجدت عنده ما تحب» وقد عالجه الكندى بالموسيقا حتى شفى.

***

الكندى المؤلف

كان الكندى غزير التآليف، وقد وصف الشهرزودى مقدارها بقوله: إن فهرست كتبه يزيد على دست كاغد، أى اثنتى عشرة ورقة. وليس هذا القدر بمستغرب، لأن ثبت مؤلفاته التى أوردها ابن النديم يبلغ ٢٤١ كتاباً، موزعة على ١٧ نوعاً. غير أن كثيراً من هذه المؤلفات تناولتها يد الضياع، فلم يبق لدينا إلا بضعة وخمسون كتاباً طبع منها بالفعل أربعون، ولا يزال الباقى مخطوطاً.

ولا ينبغى أن يروعنا هذا العدد الوفير، لأن معظم هذه الكتب أشبه برسالة صغيرة الحجم، لا يتجاوز عدد صفحات بعضها عشر صفحات.

ولا يمكن تصوير الكندى المؤلف تصويراً دقيقاً إلا إذا توافرت بين أيدينا سائر مؤلفاته، حتى يتسنى معرفة ما كتبه منها فى صدر حياته وما دونه فى آخر عمره وهو يودع الدنيا، وعندئذ نتمكن من معرفة تطور فكره،

وانتقاله من مرحلة الترجمة والتقيد بالأصل الأجنبى إلى مرتبة الفيلسوف على الحقيقة الذى يدلى بثمرة تفكيره.

ومع ذلك، ففى الذى نشر ما يفى لمعرفة طريقة فيلسوفنا فى التأليف والكشف عن أسلوبه.

ونحن نرى من النظر إلى المطبوع من كتبه أنها موجهة إما للخليفة المعتصم، وإما لابنه أحمد الذى كان مؤدباً له، وإما لأحد إخوانه من العلماء، وأما لأحد تلاميذه، لذلك اتسمت كلها باستهلال معين ينم عن طابع خاص بالكندى، وتشتمل كل ديباجة على أمور ثلاثة: دعاء لطالب السؤال بالتوفيق، وتلخيص لسؤاله يمكن أن يعد عنوان الرسالة، ومنهجاً للبحث والتأليف.

إنه دعاء إلى الله بالتوفيق لطالب المعرفة، لأن التأييد والتوفيق والعون من الله تعالى، خالق كل شىء، والمبدع المدبر الفاعل القادر ويقع هذا الدعاء فى بداية الديباجة كما يجىء فى ختامها، ولا تخلو منه أية رسالة من رسائله مما ينم عن تأصل الروح الإسلامية فى قلب الكندى، وعلى عقيدته التى تؤمن بها ويخلص بها ويدعو اليها من حيث صلة الله بأعمال الإنسان. إن الدارس لمؤلفات الكندى يستطيع من مجرد فحص الديباجة أن يقطع بصحة نسبة الكتاب إلى الكندى، ومعرفة الذى وجهت إليه الرسالة من جهة أخرى، أهو الخليفة أم ابنه أم أحد الأصدقاء أم أحد التلاميذ.

إن أقدم ثبت بمؤلفات الكندى هو ذلك الذى اورده ابن النديم، وعنه أخذ القفطى وابن أبى أصيبعة. وقد رتبها ابن النديم تحت سبعة عشر صنفاً، أولها كتبه الفلسفيات وآخرها الأنواعيات. ويبلغ عدد مؤلفاته بحسب ابن النديم ٢٤١، وبحسب القفطى، وبحسب ابن أبى أصيبعة ٢٨١، وسنورد إثباتاً للفائدة ثبت صاحب الفهرست بغير تعليق. ومن شاء الوقوف على كتب الكندى المنسوبة إليه، فليرجع إلى البحث الذى نشره الأب مكارثى سنة ١٦٩٢، وفيه أورد المصنفات المطبوعة والمخطوطة والمترجمة وهو بحث أولى

نافع يعد أساساً صالحاً لمتابعة البحث، وبخاص لأنه ذكر المكتبات التى توجد فيها مخطوطات الكندى.

١ ـ كتبه الفلسفية:

١ - كتاب الفلسفة الأولى فيما دون (كذا بالأصل والصواب) الطبيعيات والتوحيد.

٢ - كتاب الفلسفة الداخلية والمسائل المنطقية والمعتاصة وما فوق الطبيعيات.

٣ - كتاب رسالته فى أنه لا الفلسفة إلا بعد الرياضيات.

٤ - كتاب الحث على تعلم الفلسفة.

٥ - كتاب ترتيب كتب أرسطو طاليس.

٦ - كتاب فى قصد أرسطو طاليس فى المعقولات اياها قصداً والموضوعة لها.

٧ - كتاب مائية العلم وأقسامه.

٨ - كتاب أقسام العلم الإنسى.

٩ - كتاب رسالته الكبرى فى مقياسه العلمى.

١٠ - كتاب رسالته بإيجاز فى مقياسه العلمى.

١١ - كتاب فى أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها.

١٢ - كتاب فى مائية الشىء الذى لا نهاية له وبأى نوع يقال الذى لا نهاية له.

١٣ - كتاب رسالته فى الإبانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العلم لا نهاية وإن ذلك إنما هو فى القوة.

١٤ - كتاب فى الفاعلة والمفعلة من الطبيعيات الأولى.

١٥ - كتاب فى عبارات الجوا مع الفكرية.

١٦ - كتاب مسائل سئل عنها فى منفعة الرياضيات.

١٧ - كتاب فى بحث قول المدعى أن الأشياء الطبيعية تفعل فعلاً واحداً بإيجاز الخلقة.

١٨ - كتاب فى أوائل الأشياء المحسوسة.

١٩ - رسالته فى الترفق فى الصناعات.

٢٠ - رسالته فى رسم رقاع إلى الخلفاء والوزراء.

٢١ - رسالته فى قسمة القانون.

٢٢ - رسالته فى مائية العقل والإبانة عنه.

٢ ـ كتبه المنطقية:

٢٣ - كتاب رسالته فى المدخل المنطقى باستيفاء القول فيه.

٢٤ - كتاب رسالته فى المدخل المنطقى باختصار وإيجاز.

٢٥ - كتاب رسالة فى المقولات العشر.

٢٦ - كتاب رسالته فى الإبانة عن قول بطليموس فى أول كتاب المجسطى قول أرسطو طاليس فى أنالموطيقا.

٢٧ - كتاب رسالته فى الاحتراس من خدع السفسطائيين.

٢٨ - كتاب كتاب رسالته بإيجاز واختصار فى البرهان المنطقى.

٢٩ - كتاب رسالته فى الأصوات الخمس.

٣٠ - كتاب رسالته فى سمع الكيان

٣ ـ كتبه الحسابيات:

٣١ - كتاب رسالته فى عمل آلة مخروطة الجوامع.

٣٢ - كتاب رسالته فى المدخل إلى الأرثماطيقى خمس مقالات.

٣٣ - كتاب رسالته فى استعمال الحساب الهندى أربع مقالات.

٣٤ - كتاب رسالته فى الإبانة عن الأعداد التى ذكرها فلاطن فى كتاب السياسة.

٣٥ - كتاب رسالته فى تأليف الأعداد.

٣٦ - كتاب رسالته فى التوحيد من جهة العدد.

٣٧ - كتاب رسالته فى استخراج الخبىء والضمير.

٣٨ - كتاب رسالته فى الزجر والفأل من جهة العدد.

٣٩ - كتاب رسالته فى الخطوط والضرب بعدد الشعير.

٤٠ - كتاب رسالته فى الكمية المضافة.

٤١ - كتاب رسالته فى النسب الزمانية.

٤٢ - كتاب رسالته فى الحيل العددية وعلم أضماره.

٤ - كتبه الكريات:

٤٣ - كتاب رسالته فى أن العالم وكل ما فيه كرى الشكل.

٤٤ - كتاب رسالته فى الإبانة عن أنه ليس شىء من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كرى.

٤٥ - كتاب رسالته فى الكرة أعظم الأشكال الجرمية والدائرة أعظم من الأكال البسيطة.

٤٦ - كتاب رسالته أن سطح ماء البحر كروى.

٤٧ - كتاب رسالته فى تسطيح الكرة.

٤٨ - كتاب رسالته فى الكريات.

٤٩ - كتاب رسالته فى عمل السمت على كرة.

٥٠ - كتاب رسالته فى عمل الحلق الست واستعمالها.

٥ - كتبه الموسيقيات:

٥١ - كتاب رسالته الكبرى فى التأليف.

٥٢ - كتاب رسالته فى تأليف النغم على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف.

٥٣ - كتاب رسالته فى الإيقاع.

٥٤ - كتاب رسالته فى المدخل إلى صناعة الموسيقا.

٥٥ - كتاب رسالته فى خبر صناعة التأليف.

٥٦ - كتاب رسالته فى صناعة الشعر.

٥٧ - كتاب رسالته فى الأخبار عن صناعة الموسيقا.

٦ - كتبه النجوميات:

٥٨ - كتاب رسالته فى أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وإنما القول فيها التقريب.

٥٩ - كتاب رسالته فى مسائل سئل عنها من أحوال الكواكب.

٦٠ - كتاب رسالته فى جواب مسائل طبيعية فى كيفيات نجومية.

٦١ - كتاب رسالته فى مطرح الشعاع.

٦٢ - كتاب رسالته فى الفصلين.

٦٣ - كتاب رسالته فيما ينسب إليه كل بلد من البلدان الى برج من البروج الكوكب من الكواكب.

٦٤ - كتاب رسالته فيما سئل عنه من شرح ما عرض له الاختلاف فى صور المواليد.

٦٥ - كتاب رسالته فيما حكى من زعماء الناس فى الزمن القديم وخلافها فى هذا الزمن.

٦٦ - كتاب رسالته فى تصحيح عمل نمو دارات المواليد والهيلاج والكتخداه.

٦٧ - كتاب رسالته فى الشعاعات.

٦٩ - كتاب رسالته فى سرعة ما يرى من حركة الكواكب إذا كانت فى الأفق وإبطائها كلما علت.

٧٠ - كتاب رسالته فى الإبانة عن الاختلاف الذى فى الأشخاص العالية.

٧١ - كتاب رسالته فى فصل ما بين التيسير وعمل الشعاع.

٧٢ - كتاب رسالته فى علل الأوضاع النجومية.

٧٣ - كتاب رسالته المنسوبة إلى الأشخاص العالية المسماة سعادة ونحاسة.

٧٤ - كتاب رسالته فى علل القوى المنسوبة إلى الأشخاص العالية الدالة على المطر (موجود باللاتينية ومطبوع، مفقود فى العربية).

٧٥ - كتاب رسالته فى علل أحداث الجو.

٧٦ - كتاب رسالته فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لا تمطر.

٧ - كتابه الهندسيات:

٧٧ - كتاب رسالته فى أغراض إقليدس.

٧٨ - كتاب رسالته فى اصلاح كتاب إقليدس.

٧٩ - كتاب رسالته فى اختلاف المناظر.

٨٠ - كتاب رسالته فيما نسب القدماء كل واحد من المجسماه الخمسة إلى العناصر.

٨١ - كتاب رسالته فى تقريب قول أرشميدس فى قدر قطر الدائرة من محيطها.

٨٢ - كتاب رسالته فى تقريب وتر الدائرة.

٨٣ - كتاب رسالته فى عمل شكل الموسطين.

٨٤ - كتاب رسالته فى مساحة إيوان.

٨٥ - كتاب رسالته فى تقسيم المثلث والمربع وعملها.

٨٦ - كتاب رسالته فى كيفية عمل دائرة مساوية لصطح اسطوانة مفروضة.

٨٧ - كتاب رسالته فى شروق الكواكب وغروبها بالهندسة.

٨٨ - كتاب رسالته فى قسمة الدائرة ثلاثة أقسام.

٨٩ - كتاب رسالته فى إصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من كتب إقليدس.

٩٠ - كتاب رسالته فى البراهين المساحية لما يعرض من الحسابات وفلكية.

٩١ - كتاب رسالته فى تصحيح قول أبسقلاوس فى المطالع.

٩٢ - كتاب رسالته فى اختلاف مناظر المرآة.

٩٣ - كتاب رسالته فى صنعة الاسطرلاب بالهندسة.

٩٤ - كتاب رسالته فى استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة.

٩٥ - كتاب رسالته فى عمل الرخامة بالهندسة.

٩٦ - كتاب رسالته فى استخراج الساعات على نصف كرة هندسية.

٩٧ - كتاب رسالته فى السوانح.

٩٨ - كتاب رسالته فى الساعات على صحيفة تنصب على السطح الموازى للأفق خير من غيرها.

٨ - كتبه الفلكيات:

٩٩ - كتاب رسالته فى امتناع وجود مساحة الفلك الأقصى المدبر للأفلاك.

١٠٠ - كتاب رسالته فى ظاهريات الفلك.

١٠١ - كتاب رسالته فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وأنه طبيعة خامسة.

١٠٢ -كتاب رسالته فى العالم الأقصى.

١٠٣ - كتاب رسالته فى سجود الجرم الأقصى لباريه.

١٠٤ - كتاب رسالته فى الرد على المنانية فى عشر المسائل فى موضوعات الفلك.

١٠٥ - كتاب رسالته فى الصور.

١٠٦ - كتاب رسالته فى أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية.

١٠٧ - كتاب رسالته فى المناظر الفلكية.

١٠٨ - كتاب رسالته فى امتناع لجرم الأقصى من الاستحالة.

١٠٩ - كتاب رسالته فى صناعة بطليموس الفلكية.

١١٠ - كتاب رسالته فى تنامى جرم العالم.

١١١ - كتاب رسالته فى المعطيات.

١١٢ ـ كتاب رسالته فى مائية الفلك واللون اللازوردى المحسوس من جهة السماء.

١١٣ - كتاب رسالته فى مائية الجرم الحامل بطباعه للألوان من العناصر الأربعة.

١١٤ - كتاب رسلته فى البرهان على الجسم الساتر ومائية الأصواء والظلامك.

٩ - كتبه الطبيات:

١١٥ - كتاب رسالته فى الطب البقراطى.

١١٦ - كتاب رسالته فى الغذاء والدواء المهلك.

١١٧ - كتاب رسالته فى الأبخرة المصلحة للجو من الوباء.

١١٨ - كتاب رسالته فى الأدوية المشفية من الروائح المؤذية.

١١٩ - كتاب رسالته فى كيفية اسهال الأدوية وانجذاب الاخلاط.

١٢٠ - كتاب رسالته فى علة نفث الدم.

١٢١ - كتاب رسالته فى أشفية السموم.

١٢٢ - كتاب رسالته فى تدبير الاصحاء.

١٢٣ - كتاب رسالته فى بحارين الأمراض الحادة.

١٢٤ - كتاب رسالته فى نفس العضو الرئيسى من الإنسان والإبانة عن الألباب.

١٢٥ - كتاب رسالته فى كيفية الدماغ.

١٢٦ - كتاب رسالته فى علة الجذام وأشفيته.

١٢٧ - كتاب رسالته فى عضة الكلب.

١٢٨ - كتاب رسالته فى الأعراض الحادثة من البلغم وعلة موت الفجأة.

١٢٩ - كتاب رسالته فى وجع المعدة والنقرس.

١٣٠ - كتاب رسالته الى رجل فى علة شكاها إليه.

١٣١ - كتاب رسالته فى أقسام الحميات.

١٣٢ - كتاب رسالته فى علاج الطحال الجاسى من الأعراض السوداوية.

١٣٣ - كتاب رسالته فى أجساد الحيوان إذا فسدت.

١٣٤ - كتاب رسالته فى قدر منفعة صناعة الطب.

١٣٥ - كتاب رسالته فى صنعة أطعمة من غير عناصرها.

١٣٦ - كتاب رسالته فى تغير الأطعمة.

١٠ - كتبه الإحكاميات:

١٣٧ - كتاب رسالته فى تقدمه المعرفة بالاستدلال بالأشخاص العالية على المسائل.

١٣٨ - كتاب رسالته فى الأولى والثانية والثالثة الى صناعة الاحكام بتقاسيم.

١٣٩ - كتاب رسالته فى مدخل الأحكام على المسائل.

١٤٠ - كتاب رسالته فى المسائل.

١٤١ - كتاب رسالته فى دلائل التحسين فى برج السرطان.

١٤٢ - كتاب رسالته فى قدر منفعة الاختيارات.

١٤٣ - كتاب رسالته فى قدر منفعة الأحكام ومن الرجل المسمى منجمه باستحقاق.

١٤٤ - كتاب رسالته المختصرة فى حدود المواليد.

١٤٥ - كتاب رسالته فى تحويل سنى المواليد.

١٤٦ - كتاب رسالته فى الاستدلال بالكسوفات على الحوادث.

١١ - كتبه الجدليات:

١٤٧ - كتاب رسالته فى الرد على المنانية.

١٤٨ - كتاب رسالته فى الرد على الثنوية.

١٤٩ - كتاب رسالته فى الاحتراس من خدع السفسطائيين.

١٥٠ - كتاب رسالته فى نقض مسائل الملحدين.

١٥١ - كتاب رسالته فى تثبيت الرسل عليهم السلام.

١٥٢ - كتاب رسالته فى الفاعل الحق الأول والتام والفاعل الثانى بالمجاز.

١٥٣ - كتاب رسالته فى الاستطاعة وزمان كونها.

١٥٤ - كتاب رسالته فى الرد على من زعم أن للإجرام فى هويتها فى الجو توقفات.

١٥٥ - كتاب رسالته فى بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ.

١٥٦ - كتاب رسالته فى أن الجسم فى أول إبداعه لا ساكن ولا متحرك ظن باطل.

١٥٧ - كتاب رسالته فى التوحيد بتفسيرات.

١٥٨ - كتاب رسالته فى بطلان قول من زعم أن بين الحركة الطبيعية والعرضبة سكوناً.

١٥٩ - كتاب رسالته فى جواهر الأجسام.

١٦٠ - كتاب رسالته فى أوائل الجسم.

١٦١ - كتاب رسالته فى افتراق الملل فى التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه.

١٦٢ - كتاب رسالته فى التوحيد.

١٦٣ - كتاب رسالته فى البرهان.

١٢ - كتبه النفسيات:

١٦٤ - كتاب رسالته فى أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر فى الأجسام.

١٦٥ - كتاب رسالته فى مائية الإنسان والعضو الرئيسى منه.

١٦٦ - كتاب رسالته فى خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز العشيقة.

١٦٧ - كتاب رسالته فيما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل كونها فى عالم الحس.

١٦٨ - كتاب رسالته فى علة النوم والرؤيا وما ترمز به النفس.

١٣ - كتبه السياسات:

١٦٩ - كتاب رسالته الكبرى فى السياسة.

١٧٠ - كتاب رسالته فى تسهيل سبل الفضائل.

١٧١ - كتاب رسالته فى دفع الأحزان.

١٧٢ - كتاب رسالته فى السياسة العامة.

١٧٣ - كتاب رسالته فى الأخلاق.

١٧٤ - كتاب رسالته فى التنبيه على الفضائل.

١٧٥ - كتاب رسالته فى خبر فضيلة سقراط.

١٧٦ - كتاب رسالته فى ألفاظ سقراط.

١٧٧ - كتاب رسالته فى محاورة جرت بين سقراط وأرشيجانس.

١٧٨ - كتاب رسالته فى خبر موت سقراط.

١٧٩ - كتاب رسالته فيما جرى بين سقراط والحرانيين.

١٨٠ - كتاب رسالته فى خبر العقل.

١٤ - كتبه الإحداثيات:

١٨١ - كتاب رسالته فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد فى الكائنات الفاسدات.

١٨٢ - كتاب رسالته فى العلة التى قيل إن النار والهواء والماء والأرض عناصر لجميع الكائنات الفاسدة وهى وغيرها يستحيل بعضه إلى بعض.

١٨٣ - كتاب رسالته فى اختلاف الأزمنة التى تظهر فيها صور الكيفيات الأربع الأولى.

١٨٤ - كتاب رسالته فى النسب الزمانية.

١٨٥ - كتاب رسالته فى علة اختلاف أنواع السنة.

١٨٦ - كتاب رسالته فى مائية الزمان والحين والدهر.

١٨٧ - كتاب رسالته فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب الأرض.

١٨٨ - كتاب رسالته فى أحداث الجو.

١٨٩ - كتاب رسالته فى الأثر الذى يظهر فى الجو ويسمى كوكباً.

١٩٠ - كتاب رسالته فى كوكب الذؤابة.

١٩١ - كتاب رسالته فى الكوكب الذى ظهر ورصده أياماً حتى اضمحل.

١٩٢ - كتاب رسالته فى علة البرد المسمى برد العجوز.

١٩٣ - كتاب رسالته فى علة كون الضباب والأسباب المحدثة له فى أوقاته.

١٩٤ - كتاب رسالته فيما رصد من الأثر العظيم فى سنة اثنتين وعشرين ومائتين للهجرة.

١٥ - كتبه الأبعاديات:

١٩٥ - كتاب رسالته فى أبعاد مسافات الأقاليم.

١٩٦ - كتاب رسالته فى المساكن.

١٩٧ - البكرى فى الربع المسكون.

١٩٨ - كتاب رسالته فى أخبار أبعاد الإجرام.

١٩٩ - كتاب رسالته فى استخراج بعد مركز القمر من الأرض.

٢٠٠ - كتاب رسالته فى استخراج آلة وعملها يستخرج لها أبعاد الإجرام.

٢٠١ - كتاب رسالته فى عمل آلة يعرف بها بعض المعاينات.

٢٠٢ - كتاب رسالته فى معرفة أبعاد قمم الجبال.

١٦ - كتبه التقدميات:

٢٠٣ - كتاب رسالته فى أسرار تقدمه المعرفة.

٢٠٤ - كتاب رسالته فى تقدمه المعرفة بالاحداث.

٢٠٥ - كتاب رسالته فى تقدمه الخبر.

٢٠٦ - كتاب رسالته فى تقدمه الأخبار.

١٠٧ - كتاب رسالته فى تقدمه المعرفة فى الاستدلال بالأشخاص العلوية.

١٧ - كتبه الأنواعيات:

١٠٨ - كتاب رسالته فى أنواع الجواهر الثمينة وغيرها.

١٠٩ - كتاب رسالته فى أنواع الحجارة.

٢١٠ - كتاب رسالته فى تلوين الزجاج.

٢١١ - كتاب رسالته فيما يصبغ فيعطيب لوناً.

٢١٢ - كتاب رسالته فى أنواع السيوف والحديد.

٢١٣ - كتاب رسالته فيما يطرح على الحديد والسيوف حتى لا تتثلم ولا تكل.

٢١٤ - كتاب رسالته فى الطائر الأنسى.

٢١٥ - كتاب رسالته فى تمويخ الحمام.

٢١٦ - كتاب رسالته فى الطرح على البيض.

٢١٧ - كتاب رسالته فى أنواع النحل وكرائمه.

٢١٨ - كتاب رسالته فى عمل القمقم النباح.

٢١٩ - كتاب رسالته فى العطر وأنواعه.

٢٢٠ - كتاب رسالته فى صنعة أطعمة من غير عناصرها.

٢٢١ - كتاب رسالته فى الأسماء المعماة.

٢٢٢ - كتاب رسالته فى التنبيه على خدع الكيميائيين.

٢٢٣ - كتاب رسالته فى أركان الحيل.

٢٢٤ - كتاب رسالته فى الكبيرة فى الإجرام الغائصة فى الماء.

٢٢٥ - كتاب رسالته فى الأثرين المحسوسين فى الماء.

٢٢٦ - كتاب رسالته فى المد والجزر.

٢٢٧ - كتاب رسالته فى الأجرام الهابطة.

٢٢٨ - كتاب رسالته فى عمل المرايا الهابطة.

٢٢٩ - كتاب رسالته فى سعار المرآة.

١٣٠ - كتاب رسالته فى اللفظ وهى ثلاثة أجزاء أول وثان والثالث.

١٣١ - كتاب رسالته فى الحشرات مصور عطاردى.

٢٣٢ - كتاب رسالته فى علة حدوث الرياح فى باطن الأرض المحدثة كثيراً من الزلازل والخسوف.

٢٣٣ - كتاب رسالته فى جواب أربع عشر مسألة طبيعيات سأله عنها بعض إخوانه.

٢٣٤ - كتاب رسالته فى جواب ثلاثة مسائل سئل عنها.

٢٣٥ - كتاب رسالته فى قصة المتفلسف بالسكوت.

٢٣٦ - كتاب رسالته فى علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر.

٢٣٧ - كتاب رسالته فى بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخدعهم.

٢٣٨ - كتاب رسالته فى الوفاء.

٢٣٩ - كتاب رسالته فى الإبانة فى الاختلاف الذى فى الأشخاص العالية ليس علة الكيفيات الأولى كما هى علة ذلك فى التى تحت الكون والفساد.

***

أوردنا الثبت كلاماً ليتضح لنا تنوع مؤلفاته ووفرتها وشمولها جميع أنواع المعرفة. ولسنا ندرى على التحقيق من الذى رتب هذا التصنيف إلى سبعة عشر باباً، غير أنه يلوح فى أكبر الظن أنه من عمل ابن النديم نفسه الذى كان وراقاً، أى صاحب مكتبة كبيرة، وألف الفهرست وصنف فيه أسماء المؤلفين فى كل فن مع ذكر مصنفات كل واحد منهم مما كان يبيعه بالفعل، ويوجد فى مكتبته، التى احتوت سائر ما كان متداولاً فى زمانه من كتب. ولقد اعترف المتأخرون له بهذه المزية، فاتخذوه مرجعاً لسير الحكماء والأدباء والعلام. وهذا صاحب لسان الميزان يقول فى ترجمة الكندى، أنه: «كان واحد عصره فى معرفة العلوم القديمة وصنف فى المنطق والحساب والارثماطيقى والموسيقا والنجوم. وقد سرد ابن النديم فى الفهرست أسماء تصانيفه فبلغت مائتين وبضعة وثلاثين تصنيفاً».

***

فلسفة الكندى من خلال رسائله

ظهر من السريان من نقل أطرافاً من العلوم اليونانية التى كانت شائعة فى العصر الهيلينستى والاسكندرانى. غير أن الكندى تبحر فى جميع العلوم، وأحاط بجميع المعارف، وأضاف إلى ذلك رأى الإسلام، فكان بحق فيلسوف العرب، الذى أدمج التراث الفلسفى اليونانى فى الثقافة الإسلامية فكانت بذلك الفلسفة هى النظرة الشاملة التى تربط بين جميع العلوم. وهو الذى سن للعرب سنة الاعتماد على العلوم ليتم التفلسف بعد ذلك، كما هى الحال عند الفارابى وابن سينا وابن رشد، الذين كانوا علماء أولاً ثم فلاسفة ثانياً.

والفلسفة عنده هى طلب الحق، وقد ذكر فى رسالة الحدود والرسوم تعريفات كثيرة للفلسفة بحسب رأى القدماء من اليونانين، إلا أنه من رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى يقول: «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التى حدها: علم الأشياء بحقائقها

يقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق، وفى عمله العمل بالحق... وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى: أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق».

واصطلاح «الحق» عند الكندى هو المحور الذى تدور عليه فلسفته. فالفلسفة تطلب حقائق الأشياء هذه الحقائق الثابتة الخالدة الأبدية المتعالية عن علم المحسوسات. «والحق الأول» هو الله، وهذا هو الاصطلاح الذى يدل به على الله فى هذه الرسالة، حيث يقول: «وعلة الوحدة فى الموحدات هو الحق الأول» ويقول بعد ذلك: «فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع».

فالغاية من الفلسفة معرفة الحق الأول، المبدع. ولذلك كانت الإلهيات - كما ذهب أرسطو من قبل - أشرف جزء من الفلسفة التى تسمى بالعلم الإلهى. غير أن الكندى يفترق عن أرسطو الذى يجعل الله «المحرك الذى لا يتحرك». أما إله الكندى فقد تأثر بالافلاطونية المزوجة بالإسلام.. فالقول بالواحد، والأول مأخوذ من الافلاطونية، والقول بالابداع مستمد من الإسلام، كما سنفعل ذلك فيما بعد.

وتتقسم الفلسفة قسمين: نظرية هى الطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة، وعملية تشمل الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة، وينقل ابن نباته عن الكندى أن «علم الفلسفة ثلاثة: فأولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع». وهذا الترتيب الذى يجعل الرياضيات أول العلوم الفلسفية فى التعليم، هو الذى أثر عن بطليموس، ونقله الكندى، وشاع منذ ذلك الحين أن الرياضيات هى «التعليم الأول» وظل تعريف الفلسفة وتقسيمها على هذا النحو متبعاً بعد ذلك فى الفلسفة الإسلامية، والفضل للكندى فى توجيهها هذا الوجهة.

والفلسفة الأولى هى علم «العلة الأولى» إذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها، والمنهج المتبع فى الفلسفة الأولى، أو الميتافيزيقا وهو منطق البرهان، وظل المنطق منهج الفلسفة وآلتها التى يستخدمها فلاسفة العرب فى طلب الحقيقة.

***

الفلسفة والدين

والكندى أول من وجه الفلسفة الإسلامية وجهة التوفيق بينها وبين الدين. وله وفى ذلك موقفان: الأول لا يميز بينهما إذ كلاهما يطلب الحق، والثانى يجعل مرتبة الدين أسمى من الفلسفة. ولكن الدين يعتمد على الوحى، على حين تستند الفلسفة إلى العقل. ومنهج الدين هو الإيمان بما جاء به الرسل، وطريق الفلسفة هو المنطق. ولذلك لم يثق رجال الدين بالفلسفة والمشتغلين بها، واتهموا الفلاسفة بالكفر.

واضطر الكندى إلى أن يرد اتهام رجال الدين بأنهم انما يذبون عن «كراسيهم المزورة التى تنصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين.. لأن من تجر بشىء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً. لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله عز وجل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وايثارها».

فالكندى يوفق بين الدين والفلسفة لأمور ثلاثة: أولها أن علم الربوبية

جزء من الفلسفة، والثانى أن حقائق الفلسفة وكلام الرسل متوافقان، والثالث أن البحث فيما جاء به الشرع واجب بالعقل.

ولكنه فى رسالته المسماة «فى كمية كتب أرسطو طاليس» يميز تمييزاً حاسماً بين الدين والفلسفة.. فالفلسفة من العلوم الإنسانية التى تحصل «بطلب وتكلف البشر وحيلهم المقصودة» والذين، أو العلم الإلهى، يحصل «بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية، ولا زمان، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصها به الله جل علاه أنه بلا طلب ولا تكلف، ولا بحث، ولا بحيلة الرياضيات والمنطق، ولا زمان.. بل مع إرادته جل تعالى بتهطير أنفسهم، وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهاماته ورسالاته. فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم، دون البشر، وأحد خوالجهم المجيبة أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر...».

وهذا الموقف على طرفى نقيض من موقف الكندى السابق الذى جعل فيه العلم الإلهى جزءاً من الفلسفة يطلب بالمنطق والبرهان. فهو هنا :

١ - يجعل العلم الإلهى فى مرتبة أعلى من الفلسفة.

٢ - ويجعل الدين علماً إلهياً، والفلسفة علماً إنسانياً.

٣ - وأن طريق الدين هو الإيمان بما جاءت به الرسل، وطريق الفلسفة هو العقل.

٤ - وأن علم الرسول مباشر بلا زمان ولا تكلف عن طريق الوحى، وأن معرفة الفيلسوف بالمنطق وتحصل بتكلف وفى زمان.

والمسلمون يتبعون كلام الله المنزل فى القرآن، ويسلمون بحجته الصادقة التى تذعن لها العقول مثال ذلك سؤال الكفار ﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (يس: ٧٨) أوحى الله إلى محمد ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٩) الى آخر السورة. فهذا الدليل القرآنى ليس «أبين ولا أوجز منه فى

العقول النيرة الصافية» كما يقول الكندى.

هذا وقد حل القرآن الكريم المشكلات العويصة، وعلى رأسها الخلق من عدم، وهو ما يسميه «الإبداع» ومشكلة البعث أو المعاد. والمشكلة الأولى يمثلها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) ، مخلقه ليس كخلق البشر، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة، أما الله فلا يحتاج إلى طينة سابقة يشكلها، ولكنه يبدع الخلق، وهو - جل ثناؤه - لا يحتاج إلى مدة لإبداعه.

وإذا قد نظر الكندى فى القرآن، وحاول فهم معانية بما يطابق ثقافته الفلسفية، فقد اضطر إلى التأويل الفلسفى، فكان التأويل الأساس الثانى من أسس التوفيق بين الدين والفلسفة فى الإسلام. ففى رسالته إلى أحمد بن المعتصم بالله فى «الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل» يفسر هذه الآية ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن: ٦) بمقاييس عقلية، فيقدم أولاً المعنى اللغوى للسجود، وهو وضع الجبهة فى الصلاة على الأرض، ثم يقال السجود على «الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفان ولا ركبتان. وجملة ما لا يكون فيه السجود الذى فى الصلاة فمعنى سجوده الطاعة».

وتقال الطاعة أيضاً على «التغيير من النقص إلى التمام، كالذى يقال فى النبت، فانه إذا قيل أطاع النبت» وتقال الطاعة أيضاً «على الانتهاء إلى أمر الآمر فيما لم يكن فيه نص... والانتهاء إلى أمر الآمر إنما يكون الاختيار، والاختيار لدى الأنفس التامة، أى المنطقية».

فمعنى سجود الإجرام طاعتها لأمر الله، فالسماء الأولى تتحرك بالاختيار ساجدة، أى مطيعة لأمر الله. وهذا التأويل يطابق المأثور عن أرسطو من أن حركة السماء الأولى جاءت عن الله الذى هو - فى مذهب أرسطو - «المحرك الذى لا يتحرك».

اللـــه

والكندى لا يتبع أرسطو فى قوله بأن الله هو المحرك الذى لا يتحرك. ولا يتبع أفلاطون فى قوله بأن الله منظم العالم، بعد أن تأمل المثل القديمة، ولا أفلوطين فى قوله بالواحد فقط، والواقع أنه كان متأثراً بالفلسفة اليونانية الهليلينستية بحسب ما تطورت إليه فى عصورها الأخيرة على أيدى الشراح. فنحن نرى فى شرح ثاون على المجسطى لبطليموس - وهو ذلك الكتاب الذى تأثر به الكندى فى رسالته المسماه «الصناعة العظمى» أن الله يوصف بأنه بسيط، لا يتحرك، معقول لا تدركه الأبصار، وأنه علة الحركة. وهذا الصفات الأربع ينسبها الكندى لله وهو البسيط اللامنقسم، لأنه غير مركب، المفارق للأجسام المحسوسة، وهو العلة فى حركة الأجسام.

والصفتان الأساسيتان لله فى القرآن هما الوحدانية والخلق: فالله واحد أحد، والله خالق كل شىء. والصفة الأولى تعلق بالذات الإهلية فى ذاتها، والثانية تتعلق بصلة الله بالعالم. وانقسم المسلمون فرقاً كثيرة بإزاء البحث فى الله وصفاته، فأهل السلف كانوا يرفضون تسوية «أسماء» الله بالصفات، ويتحرجون من وصفه بصفة لم ترد فى القرآن.

أما المتكلمون فقد ابتدعوا اصطلاحات جديدة مثل «القِدم» فقالوا إن الله «قديم» والعالم «حادث» أما الفلاسفة فيقولون بالأزلية بدلاً من القدم. وذهب معظم المعتزلة إلى سلب الصفات عن الذات الإهلية تنزيهاً لله، وطلباً للوحدانية المطلقة، فلا يقولون «الله عالم» ولكن يقولون «الله ليس جاهلاً» وهكذا.

وقد تأثر الكندى بالمعتزلة فى سلب الصفات ولكنه جعل هذه الصفات منطقية وفلسفية، وفى ذلك يقول: «فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة ولا موصوف بشىء من باقى المقولات، ولا ذو جنس، ولا فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا متحرك، ولا موصوف بشئ مما بقى ان يكون واحداً بالحقيقة.. فهو

أذن وحده فقط محض ، وكل واحد غيره فمتكثر».

ونحن نرى من ذلك أن المشكلة التى يحلها الكندى ليست على أساس العلاقة بين الصفات والذات، بل هى حمل المقولات على الجوهر الإلهى، كما يقول المناطقة، وهو من ناحية أخرى يذهب إلى أن كل شىء يمكن تعريفه بأنه يتركب من جنسه وفصله، ما عدا الله، إذ لا جنس له ولا فصل. فهو لذلك يتبع طريق المنطقيين، لا طريق المتكلمين.

وأدلة الكندى على وجود الله تعتمد على مبدأ العلية.. فكل شىء يكون بعد عدم لابد له من علة فى وجوده، ولكننا لا نستطيع أن نمضى فى سلسلة الأسباب إلى ما لا نهاية له، فلابد من علة أولى ليس لها علة. وهذا البرهان أرسطاليسى، ولكن الله عند أرسطو علة غائية، نعنى أن الله لم يحرك العالم كعلة فاعلة، بل العالم هو الذى تحرك شوقاً إلى الله.

أما فى فلسفة الكندى فالله - كما يردد فأكثر من موضع من رسائله - هو العلة الفاعلة. والعلة الفاعلة نوعان: إحداهما العلة بالحقيقة، وتسمى «الإبداع» وفعلها هو الإبداع من عدم، وسائر العلل الأخرى متوسطة تنشأ عن علل أخرى. وإنما تسمى عللاً تشبيهاً لها بالفاعل الحق. وفى ذلك يقول: «فأما البارى تعالى فهو العلة الأولى لجميع المعقولات: التى بتوسط، التى بغير توسط، لأنه فاعل لا منفعل بتة».

وما دام العالم قد خلق بفعل الإبداع بلا زمان، فلابد أن يكون فى حاجة إلى مبدع هو الله. وكل مخلوق فليس أبدياً ما عدا الله فإنه أزلى، أما سائر المخلوقات فإنها تظهر إلى الوجود ثم تفنى، مما هو واضح من أمر المحسوسات الجسمانية الدائمة التغير والجريان والتبدل، والحال كذلك فى العالم بأسره بما فيه من أجرام سماوية، وكليات معقولة مثل الأجناس والأنواع، فإنها غير أزلية ولأنها متناهية ومركبة وكل شىء له نهاية فى الزمان وحد فى المكان، فليس أزلياً، ولذلك كانت فكرة اللانهاية فى غاية الأهمية فى

مذهب الكندى، وعلى أساسها يبرهن على فناء العالم.

ويسوق الكندى دليلاً آخر على وجود الله يستمده من النظام المثبوت فى العالم «فإن فنى نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل.. لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم».

أما المخلوقات فإنها فى احتياج دائم إلى الله، لأن «الواحد الحق هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شىء من امساكه وقوته إلا عاد ودثر».

***

العـــالـــم

أثار أرسطو ثائرة أصحاب الأديان السماوية لقوله بقدم العالم. فالله عنده لم يخلق العالم، بل هو قديم قدم الله، أزلى مثله. وتتصل مشكلة القدم بمشكلة الزمان أوثق الاتصال، بالزمان أزلى لأن حركة العالم دائرية لا أول لها ولا آخر، أما المكان فنهائى والعالم متناه. وقد هوجم ابن سينا بوجه خاص لقوله بقدم العالم. أما الكندى فالعالم عنده ليس أزلياً، لأن الزمان ليس أزلياً. وقد حل هذه المشكلة على أساس رياضى من البحث فى النهاية واللانهاية.

فالأجسام المحسوسة مركبة من مادة وصورة، وتتحرك فى زمان وتتنقل فى مكان فالمادة والصورة والحركة والزمان والمكان هى الجواهر الخمسة الموجودة فى كل جسم طبيعى. وإذ قد ربط الكندى بين الزمان والمكان فيترتب على ذلك أن الزمان متناه ما دام المكان متناهياً، إذ ليس الزمان سوى المتقدم والمتأخر، إنه اتصال الآنات. والزمان مقدار، كمية، ولكنه ليس من الكم المنفصل كالعدد الذى نعده ونقول ١، ٢، ٣، ٤... إلخ. بل هو من الكم المتصل، إنه الآنات المتصلة بين الماضى والمستقبل.

وحيث كان الزمان من الكمية، وكانت الكمية - أية كمية - متناهية، فتيرتب على ذلك أن لازمان متناه. وكذلك الحال فى «جرم العالم» فإنه متناه، لأنه من الكمية. وهناك أدلة كثيرة على التناهى يسميها بدهيات. وهذه البدهيات تشبه إلى حد كبير البدهيات التى يفرضها المعاصرون من الرياضيين من أمثال برتراند رسل. وهذه البديهيات هى:

١ - الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض، متساوية.

٢ - إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظيم مجانس لها، صارت غير متساوية.

٣ - أنه لا يمكن أن يكون عظيمان متجانسيان لا نهاية لهما، أحهما أقل من الآخر، لأن الأقل يعد الأكثر، أو يعد بعضه.

٤ - الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه، جملتها متناهى.

فإذا سلمنا بهذه البدهيات فكل جسم لأنه مركب من مادة وصورة ولأنه محدود فى المكان متحرك فى الزمان، فهو متناه، حتى جرم العالم. وإذا كان متناهياً، فهو غير أزلى. الله وحده هو الأزلى، وهو الواحد الحق.

***

النفس والعقـــل

فإذا انتقلنا من العالم إلى الإنسان واجهتنا هذه المشكلة التى تعد جوهر الإنسان على الحقيقة نعنى النفس والعقل. هل العقل ملكة من ملكات النفس، أم أن العقل أسمى من النفس؟ وما النفس وما العقل؟ إنها مشكلات خاض فيها افلاطون وأرسطو وأفلوطين، ولايزال الفلاسفة حتى اليوم فى حيرة من أمرها... وبوجه خاص القول بجوهرية النفس، وانفصالها عن البدن، وبقائها بعد فناء البدن، وطبيعة العقل، وكيف بعقل، وكيف يعقل المعقولات الكلية، إلى

غير ذلك.

وقد تأثر الكندى بمذهبين متناقضين: أحدهما مذهب أرسطو، وتعتمد فلسفته على الوجود، والآخر مذهب افلوطين الذى يقوم على الواحد. ولا شك أن ميتافيزيقا الوجود تختلف فى أساسها اختلافاً بيناً عن ميتافيزيقا الواحد، ويصعب التوفيق بينهما. وقد أصلح الكندى تاسوعات أفلوطين، التى نسبت خطأ إلى أرسطو باسم «أثولوجيا أرسطو» والكلام فيها يجرى على أساس الواحد وهو أصل العالم، وعنه يفيض العقل، وعن العقل تفيض النفس الكلية. ثم تفيض عن النفس المادة.

وفى رسالة الكندى فى النفس يعرض هذه الفلسفة الافلوطينية، فالنفس جوهر بسيط تفيض عن خالقها كما يفيض النور عن الشمس.

وهى جوهر روحانى إلهى مفارق للبدن ومتميز عنه، وحين تفارق النفس تطلع على كل شىء فى هذا العالم وتدرك الغيب. وعند تمام مفارقتها للبدن بعد الموت تصعد إلى العقل وتستضىء بنور البارى وترى خالقها.

والنفس لا تأخذها أبداً سنة من النوم، كل ما فى الأمر أنها ساعة النوم لا تستخدم الحواس، وإذا تطهرت النفس وزكت، رأت فى المنام عجائب الرؤى، وتحدثت إلى غيرها من الأنفس التى فارقت أبدانها وتنقسم النفس أقساماً ثلاثة هى: العاقلة، والغضبية، والشهوانية. والذين يتخلصون من شهوات البدن وملذاته، وينفقون حياتهم فى التأمل للظفر بحقائق الأشياء هم السعداء ذوو الفضل المتشبعون بالإله.

غير أن الكندى ألف رسالة أخرى فى العقل، لعبت دوراً كبيراً فى الفلسفة الإسلامية والمسيحية فى العصر الوسيط على حد سواء. وهو يعتمد فى هذه الرسالة على ما ذكره أرسطو فى كتاب النفس.. وذلك أن أرسطو يقسم العقل قسمين: المنفعل، والفعال. فالمنفعل يقبل المعقولات وينطبع بها،

أما العقل الفعال عند أرسطو فهو أزلى، خالد، مفارق، غير فاسد، غير ممتزج، وهو بالفعل أبداً.

واختلف المفسرون لأرسطو - الأسكندر الافروديسى وثاسطيوس بوجه خاص - حول هذا العقل الفعال فذهب بعضهم إلى أنه خارج عن الانسان وذهب بعضهم إلى أنه ليس خارجاً وسمى الاسكندر الأفروديسى العقل المنفعل بالعقل الهيولانى أو المادى، وهو استعداد الإنسان لقبول الصور المعقولة. فإذا اكتسب هذا العقل المعقولات أصبح العقل «المستفاد» والعقل الهيولانى والعقل المستفاد يفنيان بفناء الإنسان. ولكن العقل كى يخرج من القوة إلى الفعل، من مجرد الاستعداد إلى استفادة المعقولات وامتلاكها والحصول عليها، لابد له من شىء يخرجه من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال، الذى عده الاسكندر ألهيا يفيض على عقولنا.

ثم أضاف الكندى إلى هذه العقول عقلاً رابعاً، فأصبحت العقول فى الإنسان ثلاثة، والرابع العقل الفعال الخارج عن الإنسان وبيان هذه العقول كما يأتى:

١ - العقل الذى بالفعل أبدا. وهو العقل الفعال الخارج عنا، وهو علة تعقلنا.

٢ - العقل بالقوة، أى مجرد الاستعداد لقبول التعقل، وهو الموجود فى كل إنسان.

٣ - العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل، وأصبح موجوداً بالفعل ولكن دون أن يباشر فعله مثل الكاتب تعلم الكتابة دون أن يباشرها.

٤ - العقل الموجود بالفعل، ولكن صاحبه يؤدى به مهمته، مثل الكاتب الذى يعرض الكتابة ويمسك بالقلم ويكتب بالفعل. والكندى يسمى هذا العقل «الثانى» أى الدرجة الثانية من الفعل.

هذه الرسالة فى العقل على صغر حجمها، ترجمت إلى اللغة اللايتية،

وأثرت فى أوروبا تأثيراً بالغاً، كما أثرت فى الفارابى ثم ابن سينا وسائر فلاسفة المسلمين الذين خاضوا فى نظرية المعرفة، وحاولوا حل مشكلة اتصال عقولنا بالمعقولات الخارجية عنا والموجودة فى الصور الكلية التى تقوم الأشياء المحسوسة على أساسها، مادام كل جسم طبيعى يتركب من هيولى وصورة. أو مشكلة اتصال عقولنا، أو الكليات التى كان يعتقد بعض الفاسفة فى وجودها فى عالم المثل والمعقولات خارج الأشياء.

فالكندى هو الممهد للفلسفة الإسلامية طريقها الذى سلكته فيما بعد على يد خلفه العظيم، الفارابى الذى سماه العرب بالمعلم الثانى.

ولقد استطاع الكندى، أول فيلسوف مسلم، أو ينتزع الفلسفة من أربابها وأن يخلق جيلاً من التلاميذ وأصبح أحدهم رئيساً لمدرسة فى بغداد. ولم يكن تلامذته كثيرين، ومن أجل ذلك لم يشتهر فى العالم الإسلامى شهرته فى العالم الأوروبى. ومن أبرز تلامذته ابن كرنيب، وأحمد بن الطيب السرخسى، وأبو زيد البلخى، وسمى ما يرهوف هؤلاء الثلاثة: «الجيل الثانى من الفلاسفة المسلمين» أما الذى كان صاحب مدرسة فى بغداد، فهو أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين ابن إبراهيم بن يزيد بن كرنيب الكاتب.

لم يكن الكندى فيلسوف الحضارة الإسلامية بمعنى الإحاطة بجميع العلوم والفنون، وبمعنى إشاعة هذه الحضارة بطريق تعليمى فقط، بل بمعنى إخضاع هذه الحضارة للقيم الدينية والأخلاقية كذلك ، فقد رأينا أن الحضارة تأخذ بالنافع وبالجميل، والجميل عندهم يجمع بين الجمال والخير، ولا يقتصر على الجمال الاستاطيقى فقط. وكان العرب يقولون: هذا يجمل بك، بمعنى الأليق والأفضل.

إن الحضارة إذا تقدمت فى الماديات ونواحى العمران دون ان تعتمد على أساس من الدين المستقيم والخلق القويم، لاجرم تكون سريعة الانهيار. وقد استمرت الحضارة الإسلامية مزدهرة عالية أكثر من عشرة قرون من

الزمان، بفضل تمسكها بهذا الجانب الدينى الخلقى، فجمعت بين المادية والروحانية. وكان الكندى حريصاً، كما رأينا على تقديم هذا المثل الأعلى الروحانى فى كل رسالة يكتبها، حتى لو كانت فى العلوم الفلسفية البحتة، أو الرياضية، أو الطبيعية، فهو حريص على تثبيت الوحدانية، وإقامة الأدلة على أن الله هو الخالق المبدع المدبر، والممسك كل ما أبدع بتمام حكمته، وعلى تثبت دلائل النبوة وإعلاء شأن الرسل وبيان فضلهم على الفلاسفة الذين يتبعون المنطق الإنسانى المؤيد بالاقيسة والبراهين. لأن علم الرسل عليهم السلام مستمد بالوحى من العلم الربانى.

ولم يكن حرص الكندى على بيان منزلة الأخلاق الفاضلة فى رقى الحضارة وبقاء العمران بأقل من حرصة على بيان منزلة الدين. وقد ألف فى الأخلاق كتباً مستقلة، لم تصل إلينا مع الأسف، ولكنه ألحق الأخلاق بمباحث النفس، وبين كيف يفضى العلم بالنفس إلى تهذيب الأخلاق.

والأخلاق عنده إصلاح النفس بتحكيم العقل فى القوانين الحيوانيتين فى الإنسان، وهما الشهوة والغضب وإذا كان هذا المبدأ الأخلاقى يونانياً، وهو الذى أثر على سقراط وأفلاطون وأرسطو فقد وفق الكندى بينه وبين تعاليم الإسلام الخلقية التى تعمد أساساً على الدين، وما أمر به الله فى كتابه من تقوى. ولو أن هذا المنهج الجديد فى بحث الاخلاق عند المسلمين، والذى يوفق بين الأخلاق الإسلامية كما وردت فى القرآن والسنة، وبين الأخلاق اليونانية، وهو الذى سلكه فيما بعد علماء الأخلاق وفلاسفتهم، كما فعل ابن مسكويه فى «تهذيب الأخلاق».

صفوة القول: كان الكندى، فيلسوف العرب، مسجلاً للحضارة الإسلامية فى زمانه، وكان كذلك راسما خطوطها العامة التى ينبغى أن تسير عليها فى المستقبل.

فهو الذى صنف الفلسفة الى نظرية وعملية، وأن النظرية تشمل

الرياضيات والطبيعيات وما بعد الطبيعيات وجرى هذا التقسيم عند الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد.

وهو الذى ثبت دعائم الفلسفة، ودافع عنها، وبين فضلها، وأشاعها فى الثقافة العربية، واستمرت لعدة قرون من الزمان.

وهو الذى وفق بين الدين والفلسفة، أو بين النقل والعقل، فحدد معالم هذه المشكلة، ورسم طريق حلها بما يرضى الدين ويقنع العقل.

وهو الذى جعل الفلسفة الإسلامية اللسان الناطق بالحضارة العربية.

فلا غرابة بعد هذا كله أن يسمى: «فيلسوف العرب».

***



تهذيب الأخلاق
وتطهير الأعراق
ابن مسكويه
١٠٢١م

الكتاب الذى أرسى تقويم الأخلاق والسلوك الإنسانى على أساس دراسة علمية سليمة!!

ابن مسكويه من الأسماء المضيئة التى صنع أصحابها ملامح شتى فى وجه الحضارة الإنسانية بصفة عامة والحضارة الإسلامية بصفة خاصة.

إنه المفكر الإسلامى والعالم الجليل الذى يعد من أبرز علماء الأخلاق فى العالم أجمع بشهادة الغربيين قبل الشرقيين.

وعلى الرغم مما تعرض له فى صدر حياته من بعض المتاعب المالية والأزمات النفسية، إلا أنه استطاع بالجد والمثابرة والصبر الطويل أن يحقق لنفسه مكانة مرموقة فى مجتمعه وينجز العديد من الاعمال التى أضافت إلى التراث الإنسانى كنوزاً فكرية وعلمية، كانت لها آثارها البعيدة على مسيرة الحضارة الإنسانية.

فابن مسكويه.. فيلسوف وأديب ومؤرخ وعالم كيمياء.. اشتهر فى عالم الفلسفة بفسلفته الأخلاقة، فله فى هذا الصدد كتاب «تهذيب الأخلاق» وكتاب «الفوز الأصغر» و«مجموعة من الحكم» نقلها عن حكماء الهند وفارس واليونان والعرب.

كان مولعاً بالتاريخ وذلك لما يتضمنه من التجارب الإنسانية على توالى العصور فقام بتأليف كتابه المعروف باسم «تجارب الأمم».

حياة مسكويه

هو «أبو على بن يعقوب الملقب بابن مسكويه».. وهى لفظة مركبة تركيبا أعجمياً ومعناها: «رائحة المسك» وهذا كناية عما تميز به شخصه من خصال حميدة فاضلة.. ولد عام (٣٣٠هـ - ٩٤١م) وهو ينتمى إلى أسرة ذات جاه وعراقة. كان والده يعيش فى سعة وترف لكن هذا الوالد سرعان ما فارق ابنه، وودع الدنيا وهو لم يزل فى عمر الشباب.. الأمر الذى جعل «فيلسوفنا» لم يحاول أن يعتمد فى تعليمه على أستاذ بعينه فلا يذكر التاريخ أنه كان يتلقى العلم على واحد من الأساتذة، ولم يقتنع بالذهاب إلى المدرسة لتلقى دروسه، وإنما آثر أن يعلم نفسه بنفسه.. كان حبه للحقيقة يدفعه دائماً إلى الاجتهاد، تكبد مشقة التحصيل.. وساعده على ذلك، طبيعة العمل الذى كان

يؤديه، فقد عمل أميناً لمكتبات قصور الأمراء التى تردد عليها خلال سنين طويلة.. ومن ثم، كان «الكتاب» بالنسبة إليه «ينبوع الثقافة» و«المعلم» و«الجامعة» التى تربى فيها.. انظر إليه وهو يشيد بالكتب فى أشعاره يقول:

فإن تمنيت عيش الدهـر أجمعه   وإن تعاين ما ولى مـن الحقب

فانظر إلى سير القوم الذين مضوا   والحظ كتابتهم من باطن الكتب

العصر الذهبى للثقافة

عاش «ابن مسكويه» فى ظل دولة بنى بويه [1] التى بلغت أوجه مجدها وعظمتها فى زمن الخليفة «عضد الدولة» فكان يشرف على مكتبات أمرائها المكدسة بالكتب النادرة التى أثرى منها ثقافة، وفكراً، وعلماً.

وكان عهد «عضد الدولة» ازدهار ونهضة، وكانت الكتب أغلى شىء يملكه الإنسان فى ذلك الحين.. فلم يضن الحكام - بالمال والجهد - من أجل بسط حركات التنوير ونشرها بين الناس، فصارت الكتب أشبه بالسوق الرائجة التى تلقى إقبالاً من الناس فى كل مكان. وكان الأمراء يتبارون فيها بينهم على اقتناء النفيس من الكتب، فلم يترددوا فى إيفاد مبعوثين لهم إلى أنحاء البلاد بحثاً عن الكتب الجديدة حتى تتوافر لكل من يحتاج إليها.. ومن هنا، كانت الثقافة شيئاً مشاعاً بين الجميع.. فلا غرابة فى أن يطلق على هذا العصر العصر الذهبى للعلم والفلسفة والأدب.

عالم الكيمياء

قضى فيلسوفنا فترة من عمره فى رحاب الخليفة «عضد الدولة» الذى كان شغوفاً بالكشوف العلمية، وبما أبدعه العلماء، خصوصاً فى دنيا الكيمياء.. ولقد كان ابن مسكويه يركز اهتمامه - فى بادىء الأمر - على

(١) دوله بنى بوية: (٩٤٥ ـ ١٠٥٥م) من الدويلات الكثيرة التى انقسمت اليها الدولة الاسلامية فى ايام ضعفها.

الكميـاء، كـانت آنئـذ شـغله الشـاغل، حيث راح يسـتـخلص النـتـائج من خـلال عملية مـزج المواد وخلط عناصـرهـا، عـارضـاً هـذه النتائج على الخليفـة. فكان بذلك يشـبـع فضـوله الشـديد فـى هذا الشـأن. حـتى إن الخليفـة كان يتناول طعامـه فى حين يقف ابن مـسكويه إلى جانبـه ليسألـه عن تلك العناصـر التى تتألف منها الأطعمة، وعن منافعها ومضارها!

الفيلسوف

ولئن كانت علوم الكيمياء قد شـغلت ابن مسكويه فترة من حياته، إلا أنه لم يكتف بها، ولم يتوقف عندها، وإنما راح يشق طريقه إلى الفلسفة، وينهل من معينها ويضعها فى موضعها الصحيح اللائق بها.. فقد كانت ـ فى زمنه ـ تمثل نوعاً من المعارف النظرية: من منطق وطبيعة، ورياضيات وسياسة وأخلاق واقتصاد.

اطلع ابن مسكويه على نتائج العقل اليونانى ودفعه إعجابه بأفلاطون إلى قراءة كل كتبه.. وقد زاد إعجابه بأرسطو، خصوصاً فى كتابه «الأخلاق» وكتاب «النفس» و«المقـولات».. أمـا جـالينوس فـقـد قـرأ له كـتـاب «التـشـريع» و«منـافع الأعضـاء» و«فى تعـريف المرء عيوب نفسـه» و«انتفـاع الأخبـار بأعدائهم» كذلك تأثر بنتاج فلاسفة الإسلام.. ومنهم الكندى والفارابى وابن سينا.

شاهداً على عصره

وإذا كانت الحياة قد ازدرهت فى حكم «بنى بويه» وعم الرخاء والتقدم، إلا أن هذا لم ينف مـا أصـاب هذه الحياة من فساد وانحـراف وفوضى!! فقد غرق الناس في ملذاتهم ومتاعهم، وعيشهم وجاء فيلسوفنا لكى يكون شاهداً على عصره الذى فقد قيمة الأخلاق وأضاع مثله العليا!!

فظهر هذا الفيلسوف كرد فعل لهذه الحالة السيئة التى انحدرت إليها البلاد فكانت فلسفته الاخلاقية، أصدق تعبير عما يحتاج إليه مجتمعه من قيم، ومبادىء، وفضائل، ومن هنا كانت أغلب كتاباته فى الدعوة إلى إصلاح النفوس

وتوجيهها إلى حياة أفضل. فنراه يحدثنا فى هذا الصدد فى كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» فهو يرى أن الناس إما أخيار بالطبع، أو أشرار بالطبع أو لا أخيار ولا أشرار، لكن التطبيع الاجتماعى يجعلهم أخياراً أو أشراراً.. وهو يعنى بالشخص الخير.. الشخص الذى تصدر عنه الأفعال الإنسانية.

أما علم الأخلاق فهو عنده ذلك الذى يبحث فيما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان فى الجماعة.. لهذا، كانت محبة الناس فى نظره إنما هى أساس كل الفضائل.. ويرى أن «أحكام الشريعة» لو فهمت فهماً صحيحاً لأصبحت أشبه بالركيزة التى يقوم عليها مذهب أخلاقى قوامه محبة الإنسان للإنسان.

وقد ألف ابن مسكويه كتباً كثيرة فى الفلسفة والتاريخ لم يصلنا منها إلا ما يأتى:

١ - كتاب «تجارب الأمم فى التاريخ»: وهو تاريخ عام يبدأ بالخليقة وينتهى سنة ٣٦٩هـ/ ٩٧٩م ويدخل فى ذلك تاريخ الفرس القدماء وما يتعلق به من أخبار الروم والترك. وقد استغرق هذا المؤلف ستة مجلدات كبيرة.

٢ - كتاب: آداب العرب والفرس: وهو فى ستة مجلدات أيضاً، تكلم فيها عن الأخلاق والآداب عند العرب والفرس والهند واليونان.

٣ - الفوز الأكبر: وهو فى الفلسفة وما يتعلق بها. وفى جملة ذلك رأيه فى المخلوقات ونسبتها بعضها إلى بعض باختلاف طبقاتها من الجماد والنبات والحيوان. وتبعه كتاب الفوز الأصغر تلخيصاً له.

٤ - كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: وهو من كتبه الهامة والذى نحن بصدده فى هذا الفصل من الكتاب.

محتوايات تهذيب الأخلاق

وكتاب تهذيب الأخلاق مقسم إلى سبع مقالات عالج ابن مسكويه فيها على التوالى»

١ - النفس والفضائل.

٢ - مراتب القوى وشرفها (الخلق، ماهيته وكيفية تكونه).

٣ - الفرق بين الخير والسعادة وأقسام الخير.

٤ - ظهور السعادة فى الأفعال الناشئة عن الفضائل.

٥ - فى الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض.

٦ - علاج أمراض النفس (الوقاية).

٧ - رد الصحة على النفس (العلاج).

وقد قسم المؤلف هذه المقالات إلى فصول أو «مطالب» وسوف نعرض مع شىء من التفصيل لكل مقال على حدة:

١ - النفس والفضائل

يبرهن ابن مسكويه فى هذا المقال على أن النفس ليست بجسم ولاحالة من أحوال الجسم وإنما هى شئ آخر مفارق له فى جوهره، متخذاً نفس البراهين التى أوردها أرسطو تقريباً. والنفس لا تأخذ علمها من الحواس، وانما تأخذ هذا العلم من ذاتها أى من العقل. وهى تواقة إلى العلوم والتأمل، كما أن قوى النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قوة ناطقة وتسمى الملكية وآلتها الدماغ، وقوة غضبية وتسمى السبعية وآلتها القلب، والقوة الشهوية وهى تسمى بالهيمية وآلتها التى تستعملها من البدن الكبد. والفضائل والرذائل تقابل هذه القوى، فالحكمة فضيلة النفس العاقلة، وهى تتأتى عن العلم. والسخاء هو فضيلة النفس البهيمية وهو يتأتى عن العفة، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة وهى تتأتى عن الحلم. وهذه فالفضائل الثلاث يحدث عنها إذا اعتدلت فى نسبة بعضها إلى الأخرى فضيلة رابعة هى كمالها وتمامها وهى فضيلة العدل. وعلى ذلك فالفضائل كما أجمع عليها الحكماء أربع وهى:

الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، وأضدادها : الجهل والشره والجبن والجور. وهذه الفضائل ليست إلا أجناساً يندرج تحت كل منها أنواع كثيرة.

والفضائل ليست إلا أوساطاً بين اطراف متباعدة وهى الرذائل، فكل فضيلة وسط بين رذيلتين: فالحكمة وسط بين السفه والبله، ويقصد من السفه هنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغى وكما لا ينبغى والذكاء وسط بين المخبث والبلادة، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والسخاء وسط بين التبذير والتقتير. أما العدالة فهى وسط بين الظلم والانظلام أى تحمل الظلم، ذلك أن الظلم هو «التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغى وكما لا ينبغى وأما الانظلام فهو الاستجداء (العطاء) والاستحانة (تحمل الظلم) فى المقتنيات لمن لا ينبغى كما لا ينبغى، أى أن الظلام أن تتنازل عن حقوقك حيث لا ينبغى.

ولا شك أن الفضائل خاصة بالإنسان دون الحيوان، والإنسان لا يستطيع وحده تحقيق الفضائل فهو لكى يكمل ذاته فى حاجة إلى معاونة أناس كثيرين من بنى جنسه وعلى ذلك خلق الإنسان مدنياً بطبعه، أى خلق محتاجاً إلى مدينة من بنى جنسه يعيش فيها فى تعاون تام معهم حتى تتحقق له السعادة، فالإنسان مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم ومحبتهم المحبة الصادقة لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته، وهم محتاجون إليه أيضاً لأنه يكمل إنسانيتهم، فاجتماع الناس فى حياة مدنية إنما يؤدى بهم إلى تحصيل الفضائل الإنسانية ولذلك يحمل ابن مسكويه على الذين رأوا الفضيلة فى الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم «إما بملازمة المغارات فى الجبال وإما ببناء الصوامع فى المفاوز وإما بالسياحه فى البلدان» لأن مثل هؤلاء «لا يحصل لهم شىء من الفضائل الإنسانية، ولا تظهر فيهم العفة ولا الجدة ولا العدالة» بل تصير قواهم وملكاتهم التى ركبت فيهم باطلة. فالمعزولون عن المجتمع والحياة الاجتماعية عند مسكويه ليسوا فضلاء وليسوا أعفاء وليسوا

عادلين، رغم أنه يظن بهم الفضيلة والعفة والعدل. ذلك أن الناس يظنون أن هؤلاء فضلاء لأنه لم يصدر عنهم رذائل أو ما يضاد الضائل، وهذا خطأ لأن الفضيلة ليست ضداً ولا عدماً بل هى فعل إيجابى يظهر عند مشاركة الناس الحياة الاجتماعية، وليس بالفاضل من يمتنع من الرزائل فقط، لأن مجرد الامتناع عن الرذيلة لا يكون الفضيلة، بل الفضيلة هى المشاركة الإيجابية فى الحياة حتى تكثر الخيرات وتتحقق السعادة.

ولكن إذا كانت هذه هى حال الفضائل، فكيف يتكون الخلق الإنسانى الذى يؤدى إليها؟ ذلك هو موضوع المقالة الثانية.

٢ - الخلق ماهيته وكيفية تكوينه

الخلق - فيما يروى مسكويه - حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: فيها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج كالإنسان الذى يحركه أدنى شىء نحو غضب ويهيج من أقل سبب.. ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب. أى أن السلوك الإنسانى يحتوى على عنصرين: عنصر طبيعى غريزى. والآخر مكتسب بالعادة والمران.

وبعد أن يعرض لآراء العلماء كأرسطو وجالينوس، وبعد بحثه لقضية ما إذا كان الخلق طبيعياً لا يمكن تغييره أو أنه غير طبيعى يمكن تغييره بالمواعظ والتدريب ينضم إلى هذا الرأى الأخير، لأن الأطفال ينشأون بحسب الأسلوب الذى ربوا عليه فى المجتمع، ولكن مع ذلك يختلف الأفراد فى قبولهم الأخلاق الفاضلة اختلافاً بيناً ونجد منهم من هذه الناحية مراتب كثيرة ودرجات لا حصر لها، إذ منهم «المتوانى والممتنع والسهل السلس، والفظ العسر والخير والشرير والمتوسطون بين هذه الأطراف..» فالناس يتباينون فى ذلك حتى لنجد منهم من هو أقرب للحيوان فى تخلفه ومنهم من هو أقرب للملائكة، وبين هذا وذاك مراتب لا حصر لها.

نستطيع إذن أن نقّوم الخلق وأن نكمله، وأن ننزع عنه الرذائل، وتلك هى مهمة «صناعة الأخلاق» التى هى أفضل «الصناعات» إذ صناعة الأخلاق هى التى «تعنى بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان» ولكن ما هى الأسس التى تقوم عليها «صناعة الأخلاق» هنا يذكر مسكويه بعض المبادىء:

أولاً: الغرض من علم الأخلاق الوصول بالإنسان إلى الكمال، وكمال الإنسان يختلف عن كمال المركبات الأخرى، كالحيوان والنبات والجماد من حيث أن كماله تفكير وعمل. ذلك أن كمال الانسان كمالان، كمال العلم وكمال العمل، أو النظر والتطبيق، ومهمة علم الأخلاق تنحصر فى الجانب العملى أى تقويم الخلق وتحقيق «الكمال الخلقى» فى الفرد بحيث لا تتصارع فى داخل نفسه القوى المختلفة وتصدر أفعاله كلها بحسب القوة العاقلة، وينتهى علم الأخلاق إلى «التدبير المدنى الذى يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنظم إلى ذلك الانتظام ، ويسعدوا سعادة مشتركة كما كان ذلك فى الشخص الواحد».

ثانياً: الذات الحسية لما كانت مشتركة بين الإنسان والحيوان فإنها ليست اللذات الجديرة بالإنسان، بل اللذات العقلية التى يتميز بها الإنسان عن سائر المخلوقات هى الجديرة بأن يبحث عنها.

ثالثاً: يجب أن ينشأ الأطفال فى السلوك السليم وفق برنامج يسير وفق ظهور قوى النفس فى الأطفال إذ أول ما يظهر النفس الشهوية، ثم بعد ذلك النفس الغضبية وأخيراً النفس العاقلة. وبذلك وضع مسكويه برامج لتنشئة الأطفال على آداب الأكل والشرب والملبس (القوة الشهوية) وعلى الشجاعة والجرأة (النفس الغضبية) ثم على تحكيم العقل فى الأفعال (النفس الناطقة).

فالاخلاق تستهدف الوصول بالانسان الى الكمال وهذا الكمال يؤدى به الى السعادة والى الخير ولكن ما السعادة وما الخير وما الفرق بينهما؟ وهذا موضوع المقالة الثالثة.

٣ - السعادة والخير، ما هيتهما وأقسام الخير

هنا يعرض مسكويه لرأى ارسطو فى التفرقة بين الخير والسعادة إذ الخير ما يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد لذاتها، والخير له ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيه، أما السعادة فهى خير خاص بفرد ما، فليس لها ذات معينة وهى تختلف بالاضافة لقاصديها من شخص لآخر. وعرض بعد ذلك لاختلاف الحكماء القدامى فى فكرتهم عن السعادة إذ ذهب بعضهم وعلى رأسهم أفلاطون إلى أن السعادة تخص النفس وحدها دون البدن، وإنما تكون سعادة النفس بعد مفارقتها للبدن لأن حاجات الجسم وافتقاره الى اشياء كثيرة تعوق النفس عن الحكمة والتأمل، ووفق هذا الرأى لاسعادة إلا بعد الممات. وذهب فريق آخر مع اتصال النفس بالبدن وتختلف من شخص لآخر، فالفقير يرى سعادته فى الثروة والمريض يرى انها فى الصحة والذليل يرى انها فى السلطان والفاضل يرى السعادة فى إفاضة المعروف على المستحقين وكل تلك سعادات متى حصل عليها صاحبها فى الوقت المناسب وبالقدر المناسب، وما كان منها مراداً للحصول على شىء آخر فذلك الشىء الآخر يكون أجدر بلفظ السعادة.

ويقف مسكويه موقفاً بين هذين الرأين: إذ لما كان الإنسان مكوناً من روح وجسم وما دام الإنسان إنساناً فلا تتم له السعادة إذن إلا بتحصيل السعادة الروحية والسعادة البدنية. والسعادة تكون على مرتبتين: المرتبة الأولى: أن يكون الشخص متعلقاً بأحوال الأشياء الجسمانية سعيداً بها ولكنه مع ذلك يطالع الأمور الروحية مشتاقاً إليها باحثاً عنها ومتحركاً نحوها، أما المرتبة الثانية فهى أن يكون الإنسان متعلقاً بالأشياء الروحية سعيداً بأحوالها العليا، وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبراً بها، ناظراً فى علاقات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتدياً بها، ولكن إذا قارنا فيما يرى مسكويه بين هاتين المرتبتين وجدنا أن المرتبة الأولى لا تخلو من الآلام والمنغصات

والحسرات وهى أمور تلازم الأشياء الحسية التى تشغل الإنسان عن السمو بروحه نحو الملأ الأعلى كلية. أما المرتبة الثالثة فيكون الإنسان فيها سعيداً سعادة تامة. فإنه وقد تقطع كل صلة بالمحسوسات لن يتألم لشىء ولا لأى حادث، وهو بانشغاله بعالم الروح سينقل من حال إلى حال (على طريق الصوفية) حتى يصل إلى مرتبة الملائكة وذلك عن طريق العشق الإلهى.

ولكن ما موقف فضائل العدالة والشجاعة والعفة من السعادة؟ ذلك موضوع المقالة الرابعة من الكتاب.

٤ - السعادة فى فضائل العدالة والشجاعة والعفة

السعادة لا شك تحدث لمن يقوم بممارسة الفضائل من العدالة والشجاعة والعفة وما يندرج تحتها من فضائل نوعية، ولكن لكى تودى الفضائل إلى السعادة لابد أن تكون مستهدفة بنية خالصة لا لأمور زائفة خارجة عنها. ففى حالة الشجاعة نجد أشخاصاً - فيما يرى مسكويه - يتصرفون تصرف الشجعان وهم ليسوا كذلك كمن يقدم على الحرب والقتال لا لغرض إلا لأنه سينال من ذلك أجراً، فإنه يفعل هذا «بطبيعة الشره لا بطبيعة الفضيلة التى تدعى الشجاعة» كما لا يعد كل من يقدم على الأهوال شجاعاً ولا كل من لا يخاف الفضائح، فالشجاعة هى الإقدام والصبر على الأهوال ومقاومة الشهوات حيث تجب هذه الأمور. على أن لذة الشجاع - على حد تعبير مسكويه - ليست تكون فى مبادئ أموره فان مبادئ الامور تكون مؤذيه له، ولكنها تكون فى عواقب الأمور وتكون أيضاً باقية مدة عمره وبعد عمره، لا سيما إذا حامى عن دينه وعن اعتقاداته الصحيحة فى وحدانية الله وسنته العادلة التى بها مصالح العباد فى الدنيا والآخرة» والشجاعة تتعلق بالعفة، فكل شجاع عفيف حكيم، وكل حكيم شجاع عفيف. على أن هناك أفعالاً تظهر صاحبها بمظهر العفة والسخاء وليس كذلك. بل يتصنع ذلك للحصول على مزيد من المال أو الشهرة أو كمن يبذل المال فى الشهوات،

وكذلك ليس بعادل من يعدل فى بعض الأمور ليصل عن طريق ذلك إلى المال أو الشهرة أو تحقيق شهوة من الشهوات لأن العادل بالحقيقة هو الذى يعدل قواه وأفعاله وأمواله كلها، حتى لا يزيد بعضها على بعض، ثم يروم ذلك فيما هو خارج منه من المعاملات والكرامات، ويقصد فى جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سواها، فالعدل إذن أن يعدل الفرد بين قواه وأفعاله المختلفة فلا يطغى مثلاً القوة الشهوية على العقلية، ولا على الغضبة ولا تطغى الغضبية على القوتين الأخريين ثم يعدل فى معاملاته مع الناس. والعدل مشتق من معنى المساواة والمساواة هى أشرف النسب الرياضية، فالعدل مساواة، فإذا تعذر ايجاد المساواة استخدمت النسب للوصول للعدل.

ثم بين أن العدالة توجد فى ثلاثة مواضع: قسمة الأموال وقسمة المعاملات فى البيع والشراء، ثم القسمة فى حالة وقوع الجور والظلم.

ويبين مسكويه أسباب الظلم ويلخصها فى أربعة وهى الشهوة والشر والخطأ والشقاء. ثم يقسم العدالة إلى ثلاثة أقسام أحدها ما يقوم به الإنسان لربه والثانى ما يقوم به للناس من أداء الحقوق والثالث ما يقوم به الإنسان من تأدية التزامات أسلافه كأداء ديونهم وتنفيذ وصاياهم. ثم يبين أثر العدالة فى سعادة الفرد والمجتمع ذاكراً رأى أفلاطون فى هذا المعنى وكيف أن وظيفة السلطان والدولة هى العدل ومنع الظلم.

ويختم مسكويه هذه المقالة بإشارته إلى بعض العلماء يرون أن المحبة بين الناس هى أساس ضرورة العدالة، فالعدالة انما جعلت فضيلة لعدم وجود المحبة بين كل الناس. فلو سادت المحبة فى العلاقات بين الأفراد لأنصف بعضهم بعضا وأحب لغيره ما يحب لنفسه. ومثل هؤلاء العلماء يرون أن فضيلة «التأحد» أى الحياة فى مجتمع واحد هى أشرف غايات أهل المدينة فإذا أحب كل منهم الآخر واتحدوا سادت السعادة الجميع. وهذه الخاتمة للمقالة الرابعة ليست إلا مدخلاً للمقالة الخامسة التى يبحث فيها مسكويه

ضرورة المجتمع البشرى وحاجة الناس إلى تكوين المجتمعات.

٥ - فى الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض

هنا يردد مسكويه نظرية أفلاطون من أن الإنسان تلزمه كثير من الأشياء لكى يعيش، وهو لا يستطيع تحقيق هذه الأشياء وحده، لذلك كان الاجتماع ضرورياً بين الناس لأنهم يكملون بعضهم بعضاً، ولذلك أيضاً قامت المحبة بينهم، والمحبة على أنواع: فمنها التى تنعقد سريعاً وتنحل سريعاً، وتلك هى المحبة التى تؤدى إليها اللذة لأن اللذة سريعة التغير، ثم المحبة التى تنعقد سريعاً وتنحل بطيئاً، وتلك هى المحبة التى تعقد بقصد تحقيق النافع من الأشياء والأمور، ثم المحبة التى تنعقد بطيئاً وتنحل بطيئاً وتلك هى المحبة التى تعقد بقصد تحقيق الخير، وكل هذه الأنواع من العلاقات خاصة بالإنسان لأنها لا تتم إلا بعد تفكير وروية. ثم يحل مسكويه فكرة المحبة وأثرها فى حياة الجماعة فيبين كيف أن الصداقة نوع من المحبة ولكنها محبة خاصة تقوم على الود، بل هى الود نفسه، وهى تقوم لتحقيق الخير. وكذلك العشق الإلهى أو المحبة الإلهية نوع من المحبة لتحقيق الخير. وكذلك العشق الإلهى أو المحبة الإلهية نوع من المحبة وتمثل شوق الجزء الإلهى فى الإنسان إلى الاتحاد بالذات العليا التى هى من نفس جوهرها. وهذه المحبة هى المحبة فى الله وهى لا تكون إلا بين الأخيار بينما المحبات الأخرى قد تكون بين الأشرار. والمحبة هى أساس الحياة الاجتماعية وما سمى الإنسان إنساناً إلا لأنه يأنس إلى أخيه الإنسان ويجتمع به ويؤاخيه وثمة صور كثيرة من المحبة، كالمحبة بين السلطان والمحكومين وبين الولد والوالد وبين طالب الحكمة ومعلمها ومحبة العبد لخالقه ويعرض مسكويه لكل من هذه العلاقات وما قد يطرأ عليها من مفاسد والظروف التى تجعل منها علاقات حسنة توطد حياة الفرد والجماعة. ثم يتكلم عن الذين يغشون المحبة والصداقة مبيناً أن ضررهم أكبر بكثير من ضرر الذين يغشون الدرهم والدينار، ثم يوجه نصحه

للأفراد، فمثلاً فى حالة الصداقة يجب أن يكثر الفرد من مراعاة صديقة ولا يستهين بالقليل فى حقه عند مهم يعرض له أو حادث يحدث به، وعلى ذلك فالصداقة التزامات يجب أن يقوم الفرد بها، ومن هنا يجب على الأنسان ألا يكثر من الصداقات إلا بالقدر الذى تحتمله ظروفه وبالقدر الذى يستطيع فيه أن يفى بحاجاتها، لأن كثرة الصداقات مع عدم القدرة على الايفاء بالتزاماتها يحولها إلى عدوات.

ويطنب مسكويه فى وصف التزامات الصديق نحو صديقه. ولكن هل يقتصر الإنسان على الصداقة؟ لا، بل لابد أن يصل إلى الصداقة الإلهية والعشق الإلهى وهو أسمى أنواع المحبة.

(٦ - ٧) الوقاية.. والعلاج

فى هاتين المقالتين يبحث مسكويه فى تشخيص بعض الأمراض النفسية والاجتماعية والوقاية منها وعلاجها. وهاتان المقالتان ليستا إلا نوعاً من التنبيه للنفس. ففى المقالة السادسة يوجه النظر إلى أن الصحة النفسية تستلزم أن يعمل الإنسان فكره لأنه لو عطل نفسه على التفكير فإن هذا يؤدى بها إلى البلادة. «ومما يؤخذ به من يحفظ صحة نفسه أن يلتزم وظيفة من الجزء النظر والعملى، لا يجوز له الإخلال بها البتة، لتجرى النفس مجرى الرياضة التى تلزم فى حفظ صحة البدن. وأطباء النفوس اشد تعظيماً لها فى حفظ صحه النفس. وذلك أن النفس متى تعطلت عن النظر وعدمت الفكر والغوص على المعانى، تبلدت وتبلهت وانقطعت عنها مادة كل خير. واذا ألفت الكسل وتبرمت بالروية واختارت العطلة، قرب هلاكها لأن فى عطلتها هذه انسلاخاً من صورتها الأصلية ورجوعاً منها الى رتبة البهائم..» وإذا كان من الضرورى تقوية القوة العاقلة المفكرة فإن من الضرورى كذلك الاقتصاد فى الأكل والشرب وعدم المبالغة فيهما لأن الإنسان جبل على المبالغة فى اللذات الجسمية، بينما اللذات العقلية خير وأبقى وتؤدى إلى سعادة أكثر،

فالذى يفكر ويروض نفسه على التفكير يصل إلى لذائذ لا يصل إليها أغنى الناس بالمال والسلطان أو الملوك. وليتخذ الإنسان من القوت الضرورى جداً لحفظ حياته وصحته ولا يثير رغباته الشهوية والغضبية كمن يستعد لحرب أو للتغلب على أعداء بالعدة والعتاد والتحصن ذلك الجانب الوقائى للأمراض النفسية. أما الجانب العلاجى فهو موضوع المقالة السابعة والأخيرة. ويعدد الأمراض النفسية والاجتماعية بادئاً من الفضائل التى - كما ذكرنا - ليست إلا أوساطاً بين طرفين، وكل من الطرفين يعد شراً. ولما كانت الفضائل أربع هى الشجاعة والعفة والحكمة والعدل ولما كانت كل فضيلة وسطا لطرفين مرذولين فإن عدد الرذائل يكون ثمانية وهى التهور والجبن وهما طرفا الشجاعة، والشره والخمول وهما طرفا العفة، والسفه والبله وهما طرفا الحكمة والجور والمهانة أو الظلم والانظلام وهما طرفا العدالة.

ويستعرض مسكويه هذه الرزائل واحدة واحة فيبين سببها ومظاهرها ويبين السبيل إلى الخلاص منها فالتهور مثلاً سببه الغضب الذى يأتى من اعتلال النفس الغضبية وذلك فى حالة المزاج الحاد اليابس الذى يثور لأتفه الأسباب. أما الأسباب المولدة للغضب فهى العجب والافتخار والمرء واللجاج [1] والمزاج والتيه والاستهزاء والغدر والضيم وطلب الأمور الذيذة التى تنافس عليها الناس ويتحاسدون... ويتناول مسكويه ما تؤدى إليه هذه الرذائل من رذائل أخرى ويبين خطرها فى حياة الجماعة. والعلاج فى ترويض النفس وتمرينها أو مجاهدتها حتى تصير فى حدود عادية، ففى حالة التهور تمرن النفس وتمرينها أو مجاهدتها حتى تصير فى حدود عادية، ففى حالة التهور تمرن النفس الغضبية حتى لا تثور لأتفه لأسباب وحتى تخلد للحلم، أما فى حالة الجبن فنجد النفس الغضبية بالعكس فى حاجة إلى أن تستيقظ وتقوى بحيث «توقظ النفس التى تمرض بهذا المرض بالهز والتحريك» فمثلاً يحكى

(١) اللجاج: التمادى فى العناد الى الفعل المزجور عنه.

بعض الفلاسفة أن كان يتعمد مواطن الخوف فيقف فيها ويحمل نفسه على المخاطرات العظيمة بالتعرض لها ويركب البحر عند اضطرابه ليّعود نفسه الثبات فى المخاوف. بالتمرين إذن والمجاهدة والمجالدة العملية يصل الإنسان إلى علاج نفسه من هذه الأمراض وما يتبعها من عوارض.

أهمية كتاب التهذيب فى تقويم الأخلاق فى كل العصور

يقول مسكويه فى غرضه من تأليف هذا الكتاب:

«إن غرضنا أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمى. والطريق فى ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا: ما هى وأهم شىء هى ولأى شىء أوجدت فينا؟ أعنى كمالها وغايتها وقواها وملكاتها التى استعملناها على ما ينبغى بلغنا بها هذه المرتبة العلية. وما الأشياء العائقة لنا عنها وما الذى يزكيها فتفلح وما الذى يدنسها فتخيب؟».

إذن فإن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى تقويم الأخلاق والسلوك على أساس دراسة علمية سليمة وفق المستوى الذى وصلت إليه العلوم آنذاك. ففى ذلك العصر كان تيار الترف شديداً جارفاً عند طبقات الأمراء والخلفاء من يتصلون بهم إلى جانب البؤس الشديد لكثير من الطبقات الأخرى. وأدى الترف والأناقة إلى خلق قوانين متعارفة لكل شىء وألفت فى ذلك الكتب المطولة، فألفوا فى «حدود الظرف» وما يقدم من الأطعمة وما يؤخر و«آداب الزينة» وطريقة معاملة الأمراء والخلفاء.. ومن أمثلة ذلك كتب «مرآة المروات» و«مكارم الأخلاق» و«اللطائف والظرائف» و«العقد النفيس فى نزهة الجليس» للثعالبى النيسابورى أى أن العلاقات الاجتماعية بين الأفراد فى هذا العصر كانت محل دراسة ومؤلفات تؤلف على نهج علمى لتحديدها. ولا شك أن علم

الأخلاق على رأس الدراسات التى تحدد علاقة الفرد بغيره من أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم، فكان هو الآخر محل دراسة الكثير من العلماء المعاصرين لمسكويه.

ومسكويه يعرض فى كتابه «تهذيب الأخلاق» بشكل متضمن حيناً صريح حيناً آخر الأمراض الأخلاقية التى انتشرت فى عصره من العجب والخيلاء عند بعض الأمراء والملوك والكراهية التى انتشرت بين بعض الطبقات والحسد والغيرة والمشاحنات، لأن عصره كان عصر تنافس بين عناصر الدولة من ترك وفرس وعرب، بل وتنافس بين أمراء كل عنصر من هذه العناصر وكان ثمة حقد دفين بين الطبقات لأن ثروات الأمراء فى الدولة البويهية وغيرها وصلت إلى أرقام خيالية بينما الطبقات الأخرى ومنها طبقة العلماء كانوا لا يجدون كما يسدون به رمقهم!!

كل هذه الأحوال نتجت عنها أمراض اجتماعية ونفسية خطيرة تنشت فى المجتمع آنذاك إلى جانب التنافس والتناحر على السلطة والمراكز، وهذا ما عالجه مسكويه فى كتابه فى أكثر من مقال ومطلب. وإلى جانب المشكلات النفسية والاجتماعية يعالج مسكويه قوعد علاقات الأفراد بينهم ببعض فى شتى دقائقها.

وإذا كنا قد قلنا أن فى فلسفة مسكويه الخلقية نزعة واقعية عملية مستفادة من تجاربه الشخصية، فإننا نود ذكر عهده الذى عاهد نفسه وربه عليه، وهو العهد الذى نجده مذكوراً فى «معجم الأدباء» لياقوت. وفى كتاب «المقابسات» للتوحيدى وقد يكون فى هذا العهد من جانب مسكويه رد على انحطاط الأخلاق فى عصره انحطاطاً كبيراً.

يقول مسكويه: «هذا ما عاهد الله فلان، وهو يومئذ آمن فى سربه معافى فى جسمه، عنده قوت يومه لا تدعوه إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن، فلا يوالى مخلوقاً ، ولا يستجلب منفعة من الناس، ولا يستدفع

مضرتهم. عاهده على أن يجاهد نفسه ويتفقد أمره ما استطاع، فيعف ويشجع ويحكم. علامة عفته أن يقتصد فى مآرب بدنه حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه أو يهتك مرؤته، وعلامة شجاعته أن يحارب دواعى نفسه الذميمة حتى لا تقهره قبيحة، ولا غضب فى غير موضعه وعلامة حكمته أن يستبصر فى اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شىء من العلوم والمعارف الصالحة ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التى هى العدالة وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة، ويجتهد فى القيام بها والعمل بموجبها وهى خمس عشر باباً هى:

١ - إيثار الخير على الشر فى الأفعال والحق على الباطل فى الاعتقادات والصدق على الكذب فى الأقوال.

٢ - ذكر السعادة وإن تحصيلها يكون باختيار دائماً، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه.

٣ - التمسك بالشريعة ولزوم وظائفها.

٤ - حفظ المواعيد حتى أنجزها وأول ذلك ما بينى وبين الله عز وجل.

٥ - قلة الثقة بالناس بترك الاسترسال.

٦ - محبة الجميل لأنه جيمل لا لغير ذلك.

٧ - الصمت فى أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل.

٨ - حفظ الحال التى تحصل بشىء شىء حتى تصير ملكة ولا تفسد بالاسترسال.

٩ - الإقدام على كل ما كان صواباً.

١٠ - الإشفاق على الزمان هو العمر ليستعمل فى المهم دون غيره.

١١ - ترك الخوف من الموت والفقر بعمل ما ينبغى وترك الدنية.

١٢ - ترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتغل بمقابلتهم والانفعال لهم.

١٣ - حسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهة.

١٤ - ذكر المرض وقت الصحة، والهم وقت السرور، والرضى عند الغضب ليقل الطغى والبغى.

١٥ - قوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله تعالى وصرف جميع البال إليه.

فإذا يسر الله تعالى له إصلاح نفسه بما جاهد عليه تفرغ بعد ذلك إلى صلاح غيره. وعلامة ذلك أن لا يبخل على أحد بنصيحة ولا يمنع أحداً رتبة يستحقها ولا يستبد دون الأخيار بما يتسع له. فإذا أكمل الله له ذلك ورفع عنه العوائق والموانع، وبلغه ما فى نفسه من هذه الفضائل ليصير بها من أوليائه الفائزين وأنصاره الغالبين وعبادة المؤمنين، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فقد استجاب له بحمده إلى كل ما دعاه به ووثق بعد ذلك من جانبه إلى كل ما وكله إلى جوده من إعطائه مالا يحسن أن يرغب فيه، وإعاذته مما لا يحسن أن يستعيذ منه، وهو حسبه وعليه توكل ولا قوة إلا به».

هذا وقد امتدح الطوسى [1] كتاب التهذيب لمسكويه فقال:

بنفسى كتاباً حاز كل فضيلة	وصار لتكميل البرية ضامناً
مؤلفه قد أبرز الحق خالصاً	بتأليفه بعد ما كان كامناً
ووسمه باسم الطهارة قاضياً	به حق معناه ولم يك مائناً
لقد بذل المجهود لله دره	فما كان فى نصح الخلائق خانيا

(١) الطوسى: نصير الدين الطوسى (١٢٠١ - ١٢٧٤) فيلسوف فارسى له شأن كبير فى العلوم الفلسفية والرياضيات والفلك. كانت له منزله كبيرة فى تاريخ الحياة العقلية الاسلامية عند الفرس.

الإحيــــاء

أبو حامد الغزالى

١١٠٠م

مرجع الباحثين على الإيمان الصحيح..

والذى سيظل مصدر إلهام

ونور فى العالم الإسلامى!!

كان «الغزالى» واحداً من المفكرين البارزين فى العالم الإسلامى، خلال النصف الثانى من القرن الحادى عشر الميلادى.. وكان فكره يمتاز بالجدة والابتكار.. وهو - فرق ذلك، يعد فيلسوفاً فريداً فى عصره.. فقد كان يؤمن بأن «العقل» لا يستطيع أن يحيط بكل الأشياء بل هو يعجز عن إدراك الحقيقة، وأن الذوق وحده القادر على ذلك الإدراك فقد قذف الله إلى قلب فيلسوفنا نور الحقيقة فانزاحت عنه الظنون وعاد إلى حال من الطمأنينة والهدوء.

أنه «أبو حامد» بن محمد الغزالى الملقب «بحجة الإسلام» الذى ولد عام ٤٥٠هـ فى «طوس» وهى بلدة من أعمال «خراسان».

نشأة الغزالى

كان والد الغزالى غزالاً يعيش من غزل الصوف، فلما دنا أجله، وولداه محمد وأحمد لا يزالان صغيرين، وصى بهما صديقاً له من المتصوفة فرباهما أحسن تربية. وما أن بدأ «محمد الغزالى» دراسته حتى ظهرت عليه آثار النبوغ والذكاء، فلم تقنعه أدلة الفقهاء ولا أرضته علومهم، فرحل إلى «نيسابور» واتصل بإمام الحرمين[1]، ودرس عليه علم الكلام ثم تعلم الجدل والمنطق واطلع على الآراء والمذاهب على اختلاف أنواعها.

ولما مات إمام الحرمين سنة ٤٧٨ هـ تعرف الغزالى إلى الوزير نظام الملك فسماه استاذاً فى المدرسة النظامية فى بغداد سنة ٤٨٤هـ، وهنالك فى بغداد أخذ نجمه يتألق وصيته ينتشر، لسعة علمه وفصاحة لسانه، فأقبل عليه طلاب العلم من كل حدب وصوب. وعلت منزلته عند الولاة فتعلقوا به، وانكبوا عليه، وبلغوه كما يقول جاهاً عريضاً، وشأناً خالياً من التكدير، وأمنا صافياً بعيداً عن منازعة الخصوم.

(١) إمام الحرمين: هو أبو المعالى الجوينى (١٠٢٨ - ١٠٨٥م) له عدة مؤلفات أهمها فى أصول الفقه (البرهان) و(الورقات) وفى علم الكلام (الشامل) (الارشاد).

ورأى الغزالى وهو يدرس فى بغداد أن يقرأ الفلسفة من غير استعانة بأستاذ، فأقبل عليها فى أوقات فراغه وحذقها وألف فيها كتاباً سماه «مقاصد الفلاسفة» توطئة لنقدها وإبطالها فى كتاب آخر جاء من بعد ذلك سماه «تهافت الفلاسفة».

الغزالى يعتزل الناس

ومن أن الغزالى كان يقصد من تأليف هذين الكتابين إلى إضاء شكوكه الفكرية وشفاء اضطرابه الباطنى، فإن اضطرابه النفسى بلغ به حداً أورثه شكاً فى جدوى عمله، لاحظ نفسه فوجدها منغمسة فى العلائق. وفكر فى نيته فى التدريس فوجدها غير خالصة لوجه الله، ولم يزل يتردد بين الانكبات على العمل، والإعراض عنه، حتى اعتقل لسانه عن التدريس، وأحسن بعجزه عن مقاومة ما أصابه من حزن وقلق، فكان لا ينساغ له طعام ولا تهضم له لقمة.. وتعدى ذلك إلى ضعف قواه حتى قطع الأطباء طمعهم من علاجه، فعزم على ترك التدريس، والإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب. وخرج من بغداد سنة ٤٨٨ هـ يقصد الحج إلى بيت الله الحرام، وهو ينوى أن لا يعود إلى العراق أبداً، فبقى مدة عشر سنوات ينتقل فى زى الفقراء بين دمشق والقدس ومصر والاسكندرية والحجاز، يقضى أوقاته كلها فى العبادة معتكفاً زاهداً، يجاهد نفسه ويقهرها، ويجول فى البلدان ويزور المساجد ويأوى إلى القفار وينزوى فى المغارات، ويتعرض لمختلف المشاق والمحن.

فانكشف له فى هذه الخلوات أمور روحية كثيرة، رأى معها أنه لا ينبغى له أن يلازم الكسل والاستراحة فى وقت بلغ فيه الانحلال الدينى والخلقى درجة ليس فوقها زيادة المستزيد. وتساءل: أفيجوز لمثله أن يرى الخطر المحدق بالدين ولا يعمل على درئه؟.

لقد أخذ يشعر عندئذ بأنه صاحب رسالة، وإن عليه أن يصلح الناس كما أصلح نفسه. فلما عاد إلى وطنه بعد أن كان أبعد الخلق رغبة فى الرجوع

إليه، أمره السلطان بالنهوض إلى «نيسابور» لمعاودة نشر العلم، فشاور فى ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات فأشاروا بترك العزلة والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك يقول منامات من الصالحين تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد، فلبى دعوة السلطان، وذهب إلى نيسابور للقيام بهذه المهمة سنة ٤٩٩هـ. وعاد إلى نشر العلم، والعمل على إحياء دين الله قال: «وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم فما رجعت. فإن الرجوع عود إلى ما كان وكنت فى ذلك الزمان أنشر العلم الذى به يكسب الجاه، وأدعو إليه بقولى وعملى وكان ذلك قصدى ونيتى، وأما الآن فأدعو إلى العلم الذى به يترك الجاه. هذا هو الآن نيتى وقصدى وأمنيتى، يعلم الله ذلك منى. وأنا أبغى أن أصلح نفسى وغيرى، ولست أدرى أصل إلى مرادى أم أخترم دون غرضى» (المنقذ من الضلال).

ولم يعش الغزالى بعد خروجه من عزلته إلا ست سنين، انقطع خلالها إلى نشر دعوته الدينية بالتدريس والوعظ والإرشاد، ثم مات وهو مشتغل بالبخارى ومسلم سنة ٥٠٥هـ.

مؤلفات الغزالى

لم يترك الغزالى التأليف حتى فى سنوات الخلوة التى قضاها فى التنقل والعبادة، فبلغت مؤلفاته - على قصر حياته واضطرابها - عدداً ضخماً يدل على المجهود العظيم الذى بذله لنشر دعوته. وأكثر مؤلفات الغزالى تدور حول موضوع واحد هو الفكرة الدينية. ومن خصائصها وحدة الموضوع، ووحدة الفكرة، وقوة التعبير، ودقة الأسلوب، والبعد عن الصناعة اللفظية، والصراحة فى القول، يشعر القارئ فى كل جملة من جملة بأن هناك حياة تتدفق، وقلباً يخفق، وفكراً يجول، وإرادة تملى.

وللغزالى أكثر من مائتى كتاب ومقالة ورسالة، منها المطبوع، ومنها المخطوط، ومنها المفقود، والمفقود منها أكثر من المطبوع. وهى تتناول

موضوعات مختلفة كالتصوف، والعقائد، والفقه والأصول، والفلسفة والمنطق. وأهم هذه الكتب فى نظرنا هى: كتاب «إحياء العلوم الدين» الذى يمكن أن يسمى الموسوعة الدينية الجامعة وكتاب «تهافت الفلاسفة» وكتاب «المنقذ من الضلال» وكتاب «القسطاس المستقيم» وكتاب «ميزان العمل» وكتاب «المستظهرين» وكتاب «الجام العوام عن علم الكلام» وكتاب «مشكاة الأنوار» وكتاب «الاقتصاد فى الاعتماد» وكتاب «معيار العلم» وكتاب «كيمياء السعادة».

بيد أننا إذا تصفحنا مؤلفات الإمام الغزالى - سواء منها ما ألف قبل فترة تصوفه وما ألف فى أثنائها - فإننا نجد أهمها فى نظر الباحث الذى يريد أن يحدد شخصيته ومنهجه واتجاهه ثلاثة، وهى فضلاً من ذلك، تعتبر فى نظرنا أهم كتبه على الإطلاق.

ولو لم يؤلف الإمام الغزالى غيرها لبقى هو الغزالى العملاق، الصوفى، الفيلسوف، بطابعه وسماته وشخصيته. لا ينقص شيئاً.. ولكنه لو لم يؤلفها لما كان هو الإمام الغزالى صاحب الأثر الخالد على الدهر.

١ - أما أحدها: فإنه كتاب المنقذ من الضلال.

وهو كتاب لا غنى للباحث فى تطور حياة الغزالى الفكرية. ففيه يقص الإمام حياته الفكرية، فى تطورها من الدراسة المستفيضة إلى الشك ثم إلى اليقين.

٢ - وأما ثانيها: فإنه: كتاب «تهافت الفلاسفة».

وهو كتاب تدل تسميته على ما يقصد به، فإن الإمام الغزالى حينما سمى كتابه: تهافت الفلاسفة - كما يقول «أزين بلاسيوس» - كان يريد أن يمثل لنا: أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة، ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعوض عن ضوء، فإذا أبصر شعاعاً، يشبه نور الحقيقة، انخدع به، فرمى بنفسه عليه، وتهافت فيه، ولكنه يخطىء مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة، فيهلك كما يهلك البعوض.

فكأن الغزالى يريد أن يقول: أن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا اعمال روية، فتهافتوا، وهلكوا الهلاك الأبدى.

٣ - أما ثالث الكتب فإنه الأحياء.

وهو أهمها، وأهم كتب الغزالى عامة، ولقد قال فيه الإمام النووى «كاد الإحياء أن يكون قرآناً».

ولقد ألفه الإمام الغزالى فى أوئل الفترة التى اصطحب فيها مع العزلة أما فيما يتعلق بالبواعث التى من أجلها ألف الإمام «كتاب الإحياء».

وأما فيما يتعلق بالهدف الذى من أجله ألف كتاب الإحياء، وأما فيما يتعلق بجوهر موضوعه فإن ذلك كله يتلخص فى كلمة واحدة هى: الإخلاص. ولقد روى ابن الجوزى أن بعض أصحاب أبى حامد سأله قبيل الموت قائلاً: أوصنى، فقال له: «عليك بالإخلاص» ولم يزل يكررها حتى الموت.

عليك بالإخلاص!! لقد تلفت أبو حامد يوماً إلى نفسه، فوجد أنه متجرد من الإخلاص، وأن كل همه، إنما هو الشهرة والصيت والجاه، والمنزلة عند الناس وعند الحكام.. وانتفض أبو حامد انتفاضته التى وضع بها نفسه فى محيط الإخلاص.

وتلفت أبو حامد - بعد ذلك - فيما حوله، فوجد أن الناس صم، بكم، عمى، عن قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ (الزمر: ٣) وعن قوله تعالى ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (البينة: ٥)، ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (غافر: ١٤) وغير ذلك من الآيات الكثيرة التى تدعوا إلى الإخلاص فى الدين، وإلى إخلاص الدين لله وحده وهى فى دعوتها إلى الإخلاص إنما تدعو إلى التوحيد.

ووجد أن الشيطان قد استحوذ على أكثر الناس، واستغواهم الطغيان، وأصبح الدين فى نظر علمائه - فضلاً عن غيرهم - فتوى حكومة، أو جدلاً للمباهاة والغلبة

والإفحام، أو سجعاً مزخرفاً يتوسل به الواعظ إلى استدراج العلوام.

لما رأى أبو حامد ذلك ألف كتابه النفيس.

وألفه ليستعيد الإخلاص إلى القلوب، ليستعيد ما درج عليه السلف الصالح من اتخاذ الإخلاص أساساً وشعاراً وما شك فى أن التوحيد هو جوهر الدين الإسلامى، وهو طابعة، وهو هدفه وغايته.

وألف الإمام الغزالى كتابه إذن ليبين فيه الإخلاص أسساً ونتائج، وأسباباً وغايات.

وقد اعتز الغزالى بكتابه هذا وذكر من طلائعه أنه يمتاز عما كتبه غيره فى هذا المجال بخمسة أمور هى:

١- حل ما عقدوه، وكشف ما أجملوه.

٢ - ترتيب ما بددوه، ونظم ما فرقوه.

٣ - إيجاز ما طولوه، وضبط ما فرقوه.

٤ - حذف ما كرروه، وإثبات ما حرروه.

٥ - تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الإفهام.

ولعل من حق الغزالى أن يفخر بعمله وبضاعته، وكيف لا وهذا هو العقاد يتحدث فى كتابه «أنا» عما كتبه وعما لم يكتبه، وعما يريد يتحدث فى كتابه «أنا» عما كتبه وعما لم يكتبه، وعما يريد أن يكتبه فيقول فيما يقول:

«لقد ألفت عن ابن سينا وعن ابن رشد، وهما أكبر فلاسفة اللغة العربية فى المشرق والمغرب، وبقى كتاب عن الغزالى الفيلسوف الذى يصارع الفلاسفة، والفقيه الذى يؤدب الفقهاء، والمتصوف الذى يكشف عن عالم الخفاء؛ ما يكشف عن عالم الشهادة».

«وليس فى المشرق والمغرب من هو أرجح فكراً، وأصفى عقلاً، وأقوى

دماغاً، من هذا الإمام الجليل، ولولا اتساع الأفق الذى تدفعنا إليه الكتابة عنه، لبدأت بترجمته، ونقده قبل ابن سينا وابن رشد وغيرهما من حكماء المشرق والمغرب».

أقسام الكتب

وقد رتب الإمام الغزالى كتابه أقساماً، والأقسام كتباً، والكتب أبواباً، والأبواب فقرات... كل ذلك ليسهل تناوله.

فأما أقسام الكتاب فهى أربعة:

١ - قسم العبادات:

يذكر فيه من خفايا آدابها ودقائق سننها، وأسرار معانيها كل ما يحتاج العالم العامل إلى معرفته من وجوه الإخلاص فيها، وإقامتها على الأسس التى يحبها الله سبحانه ورسوله ﷺ.

٢ - قسم العادات:

يذكر فيه أسرار المعاملات الجارية بين الخلق، وأغوارها، ودقائق سننها، وخفايا الورع فى مجاريها، وذلك مما لا يستغنى عنه متدين.

٣ - قسم المهلكات:

وهو الأخلاق المذمومة التى ورد القرآن بتطهير القلب منها: يُعرف بها، ويذكر أسبابها وما ينشأ عنها من مضار، ثم يذكر طرق العلاج منها.

٤ - قسم المنجيات:

يذكر فيه كل خلق محمود ويشرح الوسائل التى بها يكتسب، والثمار التى تجنى من التخلق به.

وهو فى كل هذه الأقسام يبتدىء كل موضوع يعالجه بذكر الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية والآثار عن الصحابة والتابعين، وأخبار الصالحين.

ويعلل الغزالى تقسيم كتابه إلى الأقسام الأربعة السابقة بقوله:

«وإنما حملنى على تأسيس هذا الكتاب على أربعة أرباع أمران:

إحدهما: وهو الباعث الأصلى - أن هذا الترتيب فى التحقيق والتفهيم كالضرورى. لأن العلم الذى يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة، وعلم المكاشفة، وأعنى بعلم المكاشفة ما يطلب منه كشف العلوم فقط وأعنى بعلم المعاملة ما يطلب منه مع الكشف العمل به.

والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط، دون علم الكاشفة، التى لا رخصة فى إيداعها الكتب، وإن كانت هى غاية مقصد الطالبين، ومطمع نظر الصديقين، وعلم المعاملة طريق إليه، ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوت الله عليهم مع الخلق الا وهى علم الطريق والارشاد إليه.

وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال، وعلماً منهم بقصور إفهام الخلق عن الاحتمال، والعلماء ورثة الأنبياء، لما لهم سبيل إلى العدول عن فهم التأسى والاقتداء.

ثم إن علم المعاملة ينقسم إلى علم ظاهر، وأعنى العلم بأعمال الجوارح، وإلى علم باطن، أعنى العلم بأعمال القلوب، والجارى على الجوارح إما عادة وإما عبادة، والوارد على القلوب التى هى بحكم الاحتجاب عن الحواس من عالم الملكوت، إما محمود وإما مذموم، فبالواجب انقسم هذا العلم إلى شطرين، ظاهر وباطن، والشطر الباطن المتعلق بأحوال القلب وأخلاق النفس أنقسم إلى مذموم ومحمود فكان المجموع أربعة أقسام، ولا يشذ نظر فى علم المعاملة عن هذه الأقسام.

الباعث الثانى: أنى رأيت الرغبة من طلبة العلم صادقة فى الفقه الذى يصلح عند من لا يخاف الله سبحانه وتعالى، المتدرع به إلى المباهاة والاستظهار بجاهه ومنزلته فى المناقشات وهو مرتب على أربعة أرباع،

والمتزيى بزى المحبوب محبوب، فلم أبعد أن يكون تصوير الكتاب بصورة الفقه تلطفاً فى استدراج القلوب.

كتاب العلم

ويفتتح الغزالى كتابه «بكتاب العلم» فيسير فيه على حسب طريقته المحددة (شواهد الآيات، والأخبار، والآثار) و(شواهد الشرع العقل)

لقد ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط﴾.

فانظر كيف بدأ سبحانه وتعالى بنفسه، وثنى بالملائكة، وثلث بأهل العلم، وناهيك بهذا شرفاً، وفضلاً وجلاء ونبلاً.

ويقول صلوات الله وسلامه وعليه: «العلماء ورثة الأنبياء» ومعلوم أنه لا رتبة فوق النبوة، ولا شرف فوق شرف الوراثة لتلك الرتبة.

وقال الأحنف رحمه الله: «كاد العلماء أن يكونوا أرباباً».

والعلم الذى يريده الإمام الغزالى إنما هو علم الدين والدنيا. ولا يحرم الإمام الغزالى منه إلا ما يضر المجتمع، كعلم السحر مثلاً: فإذا أدى العلم إلى ضرر ما، إما لصاحبه أو لغيره كان مذموماً.

والهدف من العلم على كل حال زيادة الهداية وغرس الإخلاص فإن «من ازداد علماً ولم يزدد هدى، لم يزدد من الله إلا بعداً».

كتاب قواعد العقائد

ولابد للإخلاص من معرفة العقائد الصحيحة ولذلك يثنى الإمام الغزالى بكتاب: «قواعد العقائد» وقواعد العقائد تدور حول:

١ - الله وصفاته والأساس فيه، أنه ليس كمثله شىء وأنه متصف بكل صفات الكمال: كالحياة والقدرة، والعلم الشامل، والإرادة الكاملة وغير ذلك من صفات الجلال والجمال.

٢ - وأنه سبحانه بعث محمداً، ﷺ برسالته إلى كافة العرب والعجم، فنسخ بشريعته الشرائع إلا ما قرره منها، ومنع كمال الإيمان بشهادة التوحيد، وهو قول: لا إله إلا الله ما لم تقترن بشهادة الرسول، وهو قولك محمد رسول الله، وألزم الخلق تصديقه فى جميع ما أخبر به من أمور الدنيا والآخرة.

وسواء كنا بصدد معرفة وجوده تعالى، أو معرفة صفاته، أو معرفة أحوال الآخرة، أو معرفة صدق الرسول صلوات الله عليه، فإن أول ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طريق الاعتبار، ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان، ومن القرآن إرشاد واستدلال واضح على كل ذلك.

ويتهيأ الإنسان للإخلاص بالطهارة، والطهارة ظاهرية وباطنية، وقد أطال الإمام الغزالى فى الطهارة الباطنية، أما الطهارة الظاهرية فمنها الوضوء.

والوضوء على الوضوء نور على نور، بيد أن الوضوء إنما شرع من أجل الصلاة، والصلاة: إنما هى الباب الذى يدخل الإنسان منه إلى سبحانه وتعالى: يناجيه، وينغمس فى رحابه، ويستتير بنوره، وهى من أجل ذلك كانت عماد الدين، وعصام اليقين، ورأس القربات، وغرة الطاعات، وكانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً، وأنها لتنهى عن الفحشاء والمنكر، وهى كذلك بشرط الخضوع وحضور القلب.

ويقرن الله سبحانه وتعالى الزكاة بالصلاة فى غير ما موضع «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»، وقد جعلها الله تزكية، وبفضلها تزكى من عباد الله من تزكى، وقد شدد الله الوعيد على المقصرين فيها فقال: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ٣٤) ومعنى الإنفاق فى سبيل الله: إخراج حق الزكاة. والزكاة نوع من تجريد الإنسان عن جزء من المادة بعد امتلاكه، وذلك من أجل الله.

والصوم باب العبادة وباب الإخلاص، فإذا ما صام الإنسان إيماناً واحتساباً، باهى الله به ملائكته، وكانت كل حركاته عبادة حتى نومه.

ويقسم الصوم إلى ثلاث درجات: صوم العموم: وهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة، وصوم الخصوص وهو كف الجوارح عن الآثام، وصوم خصوص خصوص: وهو صوم القلب عن الهمم الدنية، والأفكار الدنيوية، وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية.

ويكفى فى فضل الحج ما رواه الشيخان البخارى ومسلم: «من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه».

والقرآن كتاب الإسلام المنزل الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، من تمسك به هدى، ومن عمل به فقد فاز، ولقد قال صلوات الله عليه: «أهل القرآن أهل الله وخاصته». والقرآن: رسائل أتتنا من قبل ربنا بعهوده. نتدبرها فى الصلوات، ونقف عليها فى الخلوات، وننفذها فى الطاعات والسنن المتبعات، وهو شفاء ورحمة للمؤمنين، تلاوته إذن مطلوبة جلاء للقلوب، وشفاء لما فى الصدور، وغرساً للإخلاص، وتثبيتاً للتوحيد.

قسم: العادات

وبعد أن ينتهى الإمام الغزالى من ربع العبادات يبدأ فى ربع العادات، فيبين فيه آداب الأكل وآداب النكاح، ثم يبين آداب الكسب والمعاش. ويتحدث عن فضيلة العمل، وعن الآثار الكثيرة: قرآنية ونبوية، فى فضل العمل وفى استقامة العمال والتجارة، فمن الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الهم فى طل المعيشة، والتاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء.

ويخلص عن ذلك إلى كتاب جليل نفيس وهو «كتاب الحلال والحرام».. والحلال كله طيب ولكن بعضه أطيب من بعض، والحرام كله خبث، ولكن بعضه أخبث من بعض، ويفصل الإمام كل ذلك لينتهى إلى «كتاب آداب الألفة

والأخوة والصحبة..» وأساسه حسن الخلق، والتأسى فيه بالرسول ﷺ ليتم مكارم الأخلاق، فإذا ما كان حسن الخلق كانت الإخوة، وفائدة الأخوة كما يريدها الدين عظيمة. ولقد قال صلوات الله وسلامه عليه فى الثناء على الإخوة فى الدين: «من أراد الله به خيراً رزقه خليلاً صالحاً، إن نسى ذكره وإن ذكر أعانه» ومن أروع ما قاله صلوات الله عليه فى ذلك: «مثل الأخوين، إذا التقيا: مثل اليدين: تغسل إحداهما الأخرى، وما التقى مؤمنان قط إلا أفاد الله أحدهما من صاحبه خيراً».

ثم يتحدث عن العزلة والاختلاط بين أنصار كل منهما وخصومه.. ليرى أن كلام الشافعى رحمه الله فى هذا الموضوع هو فصل الخطاب، إذ قال: «يا يونس، الانقباض عن الناس مكسبة للعداوة والانبساط إليهم مجلبة لقرناء السوء، فكن بين المنقبض والمنبسط» فلذلك يجب الاعتدال فى المخالطة والعزلة، ويختلف ذلك بالأحوال، وبملاحظة الفوائد والآفات يتبين الأفضل هذا هو الحق الصراح، وكل ما ذكر سوى هذا فهو قاصر. وإنما هو إخبار كل واحد عن حالة خاصة هو فيها، ولا يجوز أن يحكم بها على غيره المخالف له فى الحال.

والسفر للعظة والاعتبار من أعظم ما يفيد الإنسان فى جانبه الروحى، ولكن السفر قد يكون بسير القلب عن أسفل السافلين إلى ملكوت السموات، وهو أشرف من السفر بظاهر البدن ويجمع السفرين ويحث عليهما قوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ (٢٠) وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢٠ ـ ٢١).

ويختتم الغزالى ربع العادات: «آداب المعيشة وأخلاق النبوة» فيبين ما كان عليه الرسول عليه السلام من خلق. كما فى القرآن ويشرح فى استفاضة ما يوضح قول الله تعالى لرسوله ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤).

قسم: المهلكات

ويبتدىء ربع المهلكات بكتاب من أنفس الكتب، لا غنى عنه قط، لمن يريد أن يعالج التصوف علمياً، أو أن يقنع بحقيقته نظرياً، ذلك كتاب «شرح عجائب القلب» وأهميته ترجع إلى أن القلب هو العالم بالله، وهو المتقرب إلى الله، وهو العامل لله، وهو الساعى إلى الله، وهو المكاشف بما عند الله ولديه، فإذا تساءلت: ما معنى القلب الذى له هذه المنزلة؟ فإنه: «هو لطيفة ربانية روحانية، لها بهذا القلب الجسمانى تعلق، وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاتب والمطالب».

ويتلو ذلك كتاب «رياض النفس وتهذيب الأخلاق» ومن هذا العنوان وحده نفهم أن الإمام الغزالى مزج بين رياضة النفس وتهذيب الأخلاق، والخلق الحسن: إنما هو صفة سيد المرسلين، وأفضل أعمال الصديقين، وهو على التحقيق شطر الدين، وثمرة مجاهدة المتقين، ورياضة المتعبدين. ولقد كان صلوات الله عليه يقول: «إن أحبكم إلىّ وأقربكم منى مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً».

وأعظم المهلكات، لابن آدم، شهوة البطن فيها أخرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الذل والافتقار، إذ نهيا عن الشجرة فغلبتهما شهواتهما حتى أكلا منها، فبدت لهما سوءاتهما.

وإذا كان الأمر كذلك فلابد من كسر هذه الشهوة، ومما يساعد على كسرها، الا يأكل الإنسان إلا حلالاً، وألا يجعل الأكل هدفاً وغاية، والأفضل بالاضافة إلى الطبع المعتدل، أن يأكل بحيث لا يحس بثقل المعدة، ولا يحس بألم الجوع، بل ينسى بطنه فلا يؤثر فيه الجوع أصلاً. فإن مقصود الأكل بقاء الحياة، وقوة العبادة، وثقل المعدة يمنع من العبادة، وألم الجوع أيضاً يشغل القلب ويمنع منها.

ثم يتحدث الإمام عن «آفات اللسان» وما من شك فى أن اللسان من نعم الله العظيمة. ولطائف صنعه الغريبة، ولكن الناس تساهلوا فى الاحتراز عن آفاته وغوائله، وهى كثيرة، وما من شك فى أن من أسباب النجاة ما نصح به الرسول عليه الصلاة والسلام فى قوله «أمسك عليك لسانك».

والكذب، والغيبة، والنميمة، والاستهزاء، والسخرية: كل ذلك من آفات اللسان والمثل العربى يقول: «مقتل الرجل بين فكيه». والطريقة المثلى ألا يتحدث الرجل بما يغضب الله.

ومن الآفات التى تفسد على الناس أمورهم «الغضب» وقد روى أبو هريرة أن رجلاً قال: يا رسول الله، مرنى بعمل وأقلل، فقال له، صلوات الله عليه: «لا تغضب» فأعاد الرجل السؤال، فقال له : «لا تغضب» فأعاد الرجل السؤال، فقال له: «لا تغضب» ومما يزيل الغضب الجلوس إذا كان الإنسان قائماً، والاضطجاع إذا كان جالساً، ومما يزيل الغضب الوضوء والاغتسال، ومنها السجود. «ألا إن الغضب جمرة فى قلب ابن آدم، ألا ترون إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه فمن وجد ذلك شيئاً فليلصق خده بالأرض». وهذا إشارة إلى السجود.

وحب الدينا رأس كل خطيئة، ولا يزال ابن آدم يجرى وراءها فى جشع وفى تكالب فتستعبده إلى أن يهلك، والمؤمن يستعبد الدنيا، فتذل به، فيتخذها مطية للآخرة.

ومحب الدنيا بخيل، لأنه متكالب عليها، وقدروى عن رسول الله ﷺ: «أن الله عر وجل يقول: إنا أنزلنا المال، لإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، ولو كان لابن آدم واد من ذهب، لأحب أن يكون له ثان، ولو؛ ان له الثانى، لأحب أن يكون له ثالث: ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على ما تاب».

أما المقياس الصحيح، فهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩).

وحب الجاه، والرياء، والكبر، والعجب، والغرورة كلها من الآفات التى يجب أن يتخلى عنها المؤمن، إذا أراد أن يخلص لله نيته وقصده.

قسم المنجيات

أما إذا وصلنا إلى ربع المنجيات: فقد وصلنا إلى درة التاج وإلى النور الهادى وإلى صفاء الصفاء.

ويبتدىء الغزالى هذا القسم، أول ما يبتدىء «بالتوبة»: فإن التوبة عن الذنوب بالرجوع إلى ستار العيوب، وعلام الغيوب، مبدأ طريق السالكين، ورأس مال الفائزين، وأول إقدام المريدين، ومفتاح استقامة المائلين، ومطلع الاستصفاء والاجتباء للمقربين.

ووجوب التوبة ظاهر بالأخبار والآيات، وهو واضح بنور البصيرة عند من انفتحت بصيرته، وشرح الله بنور الإيمان صدره، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ (التحريم: ٨).

أما وجوب التوبة على الفور، فلا يستراب فيه لمعرفة كون المعاصى مهلكات من نفس الإيمان وهو واجب على الفور ومهما يكن من شىء. فـ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

والإيمان: «نصفان» نصف صبر، ونصف شكر، لقد وردت بذلك الآثار، وشهدت به الأخبار، وقد وصف الله الصابرين وأضاف أكثر الدرجات والخيرات إلى الصبر، وجعلها ثمرة له فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (الزمر: ١٠) وقال صلوات الله عليه: «الصبر نصف الإيمان» وقال: «الصبر كنز من كنوز الجنة».

ونعم الله على المرء لا تحصى، وواجب الإنسان بهذه النعم هو الشكر، والشكر نفسه سبب فى زيادة النعم، يقول تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (ابراهيم: ٧).

والخوف جناحان بهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود، ومطيتان بهما يقطع من طريق الآخرة كل عقبة كئود.

والتوكل: منزل من منازل الدين، ومقام من مقامات المؤمنين، بل هو من معالى درجات المقربين، وهو ثمرة من ثمار التوحيد فمن وحد الله حق توحيده توكل عليه. ﴿أليس الله بكاف عبده﴾.

أما محبةالله. فإنها الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات ومن ثمارها الشوق والأنس والرضا، وليس قبل المحبة مقام، ألا وهو مقدمة من مقدماتها «كالتوبة، والصبر، والزهد وغيرها» فهى واسطة العقد، ودرة القلادة ﴿والذين آمنوا أشد حباً لله». لايؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما﴾.

وقد انكشف لأرباب القلوب ببصيرة الإيمان وأنوار القرآن أن لا وصول إلى السعادة إلا بالعلم والعبادة، فالناس كلهم هلكى إلا العالمون، والعاملون كله هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم فالعمل بغير نية عناء، النية بغير إخلاص رياء، وهو للنفاق كفاء، ومع العصيان سواء، والإخلاص من غير صدق وتحقيق هباء.

ومن راقب الله فاز، ومن حاسب نفسه نجا.

وقد وردت السُنة بأن تفكير ساعة خير من عبادة سنة، وكثر الحث فى كتاب الله تعالى على التدبر والاعتبار والنظر والافتكار، ولا يخفى أن الفكر هو مفتاح الأنوار، ومبدأ الاستبصار، وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والمفهوم.

وقد أمر الله تعالى بالتفكر فى كتابه العزيز فى مواضع لا تحصى، وأثنى على المتفكرين، فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلاً﴾ (آل عمران: ١٩١) ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠) روى أن الرسول ﷺ: بكى حينما نزلت هذه الآية وقال: «ويل لمن قرأهاولم يتفكر فيها».

أثر الإحياء
فى العالم الإسلامى

هذا مفهوم الإيمان عند «حُجة الإسلام» كما ضمنته كتابه الإحياء.. هذا الكتاب الذى من أمضى القول أن نقول بأن نصيبه كان الرفض فى حياة مؤلفه ثم الإحراق!!

ثم مرت الأيام وأصبح هذا الكتاب مرجع الباحثين عن الإيمان الصحيح بما أحدثه من تغيير فى الفكر الإسلامى ورفع لفهم الدين والإيمان إلى مستوى روحانى عاد بالإسلام إلى أصوله الأولى ومنابعه الصافية مما جعل لصاحبه مكانته التى لا تجحد فى تاريخ الفكر الإنسانى.

أما أثر هذا الكتاب فى العالم الإسلامى، فقد كان ضخماً، لقد شرح واختصر عدة مرات، وانتقده الكثيرون، ودافع عنه الكثيرون، وترجم الكثير منه إلى الانجليزية والفرنسية والأسبانية وغير ذلك من اللغات الحية: شرقية وغربية.

ومخطوطاته التى بمكتبات العالم لاتكاد تحصى، وقد طبع فى القاهرة وحدها ما يقرب من عشرين طبعة، وطبع فى الهند وفى تركيا وفى إيران.

ولا يزال الكتاب للآن فى العالم الإسلامى مصدر الهام ونور، ودراسة تختلف نتائجها لاختلاف نزعات الدارسين.

ولا يزال فى مصر جماعات تعقد حلقات أسبوعية تخصصها لقراءة كتاب الإحياء والتعبد بشرح ما فيه من حكم ومواعظ.

أما تقدير العلماء لهذا الكتاب، فتصوره الآراء التالية:

يكاد الناقدون يجمعون على كلمة: «أبو المظفر» سبط أبى الفرج بن الجوزى فى قوله: «ووضعه على مذاهب الصوفية وترك فيه قانون الفقه، فأنكروا عليه ما فيه من الأحاديث التى لم تصح».

ولهذه الأحاديث التى لم تصح أذاع بها كثيرون من أعداء الإمام الغزالى، ولكن ها هو ذا المولى أبو الخير يقول:

«أما الأحاديث التى لم تصح فلا ينكر عليه إيرادها لجوازه فى الترغيب والترهيب».

والواقع أن الإمام الغزالى لم يأت بهذه الأحاديث التى لم تصح لإثبات حكم، أو للاستدلال على مبدأ، ذلك أنه يذكر الآيات القرآنية التى يثبت بها ما يؤدى إليه من أحكام وقواعد، وهى على هذا الوضع كافية فى الإثبات والاستدلال، ثم يأتى بعد ذلك بالأحاديث وبأقوال الصحابة والتابعين.

وإذا كان كذلك فإننا حينما نستبعد الأحاديث الضعيفة من الاحياء فإن كل المبادىء والقواعد والعظات والعبر التى أتى بها الإمام الغزالى فى هذا الكتاب، تحتفظ بقيمتها من ناحية الإثبات والاستدلال.

ويتبين من هذا أنه لا قيمة لهذا الاعتراض لا شكلاً ولا موضوعاً.

على أنه قد قام العالم الثبت الحجة الحافظ العراقى [1] الذى قال فيه شيخه: «أن ذهنه لا يقبل الخطأ» بتخريج أحاديث هذا الكتاب، فأصبحت السنة واضحة وأصبح الطريق أبلج.

يقول الحافظ العراقى عن كتاب الإحياء: إنه من أجل كتب الإسلام فى معرفة الحلال والحرام جمع فيه بين ظواهر الأحكام، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام، ولم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل، ولم يتبحر فى اللجه بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل، بل مزج فيه علمى الظاهر والباطن، ومزج معانيها فى أحسن المواطن، وسبك فيه نفائس اللفظ وضبطه، وسلك فيه من النمط أوسطه مقتدياً بقول على كرم الله وجهه: «خير هذه الأمة النمط الأوسط، يلحق بهم التالى، ويرجع إليهم الغالى».

---

(١) الحافظ العراقى: هو العالم زين الدين أبو الفضل عبدالرحيم ابن الحسين العراقى الذى تخصص فى علم الحديث (٧٢٥ - ٨٠٦هـ).

وقال الزبيدى[1] شارح الإحياء: «وأنا لا نعرف له نظيرا فى الكتب التى صنفها الفقهاء الجامعون فى تصانيفهم بين النقل والنظر والفكر والأثر».

وقال ابن السبكى: «وهو من الكتب التى ينبغى للمسلمين الاعتناء بها وإشاعتها ليهتدى بها كثير من الخلق، وقل ما ينظر فيه إلا ويتعظ به فى الحال».

وقال الشيخ عبدالقادر العيدروس فى كتابه «تعريف الإحياء بفضائل الإحياء» (اعلم أن فضائل الإحياء لا تحصى، بل كل فضيلة له، باعتبار حيثياتها لا تستقصى».

وكان عبد الله العيدروس رضى الله عنه يكاد يحفظه، وروى عنه أنه قال: «مكثت أطالع كتاب الإحياء، كل فصل وحرف منه وأعاوده وأتدبره فيظهر لى منه فى كل يوم علوم وأسرار عظيمة، ومفهومات عزيزة، غير التى قبلها ولم يسبقه أحد ولم يلحقه أحد» ومن كلامه أيضاً: «عليكم يا اخوانى خصوصاً، كتاب ذكر الموت، وكتاب الزهد، وكتاب التوبة، وكتاب رياضة النفس» وقد ألزم الشيخ عبدالله العيدروس أخاه قراءة الإحياء فقرأه عليه مدة حياته خمساً وعشرين مرة.

ونختم هذه التقديرات برأى اعتقد أنه فيصل الحق فى موضوع «كتاب الأحياء» وهو رأى العالم الجليل الاستاذ الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر الأسبق، وهو عالم لا يتهم بعصبية، والآراء مجمعة على أنه من العلماء الذين حاولوا جاهدين أن يكون كل ما يصدر عنهم إنما يراد به وجه الله يقول: «إذا وجد العلماء فى كتاب الإحياء مآخذ معدودة، فإنه من صنع بشر غير معصوم من الزلل، وكفى كتاب الإحياء فضلاً وسمو منزلة أن تكون فوائده فوق ما يتناوله العد، وأن يظفر منه طلاب العلم وعشاق الفضيلة بما يظفرون به من كتاب غيره «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً».

---

(١) الزبيدى: محمد بن الحسن (٩٢٨ - ٩٨٩هـ) لغوى ولد ومات باشبيلية ودرس بها وبقرطبة، الف كتباً قيمة منها (الابنية)، (الواضح فى النحو) و(لحن العامة) و(مختصر العينم) و(طبقات النحويين واللغويين).

الكشف عن مناهج الأدلة

فى عقائد الملة

ابن رشد

١١٨٥م

الكتاب الذى ترك أعظم الأثر فى أوروبا وأخرجها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والفكر!!

ابن رشد أعظم حكماء القرون الوسطى على رأى الكثيرين ومن أكبر فلاسفة الإسلام، وهو مؤسس الفكر الحر، جرىء ومنطقى، حصر جهده فى بادىء الأمر فى أرسطو، فدرس مؤلفاته دراسة عميقة متحريا دقائقها وهو لم يقف عند هذا الحد بل عمل على شرحها وخرج بشروح لم يسبق إليها، وقد مضى فى شروحه على طريقة النقد وفى أسلوب خاص وبذلك أورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب على رأى «دى بور».

قال رينان: «.. ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره وشرح غامضة ثم جاء ابن رشد فألقى على فلسفة أرسطو نظرة خارقة ففسرها وشرح غموضها..» واعترف «جون روبرتسون» بأن ابن رشد أشهر مفكرى الإسلام وأنه أبعد الفلاسفة وأعظمهم أثراً فى الفكر الأوروبى، ذلك لأن طريقته فى شرح أرسطو بلغت الغاية.

ولقد طلع «بيكون» على مؤلفات ابن رشد ودرسها دراسة عميقة واستفاد منها فوائد جليلة كان لها أثر كبير فى نتاجه واتجاهات تفكيره وكان معجباً بابن رشد إعجاباً دفعه إلى الاعتراف: بـ«أن ابن رشد فيلسوف متين متعمق صحح كثيراً من اغلاط الفكر وأضاف إلى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد وأزال الغموض من كثير من الكتب التى تناولها بحثه..».

امتاز ابن رشد بالنقد، وكان أثره بالغاً عند اليهود والمسيحين فقد نقد بطليموس فى فلكه كما نقد شروح اسكندر فردوس وغشتيوس وكذلك نقد ابن سينا وهاجمه ورد على الفارابى والغزالى، وكان شديداً فى نقده ورده قاسى اللهجة ولكن القلم سما به فى هذا إلى أعلى درجات الكمال الفكرى.

لقد اقتبس العرب فلسفة ابن رشد بكاملها وكان من حسناتها ان حلت عقال الفكر الأوروبى وفتحت أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها وعلى هذا يقول الدكتور فروخ: «.. ولم يكن من المستغرب أن يعجب مفكرو

العصور الوسطى بشروح ابن رشد وبإصابة آرائه..».

وهكذا نشأ مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات الدينية.

كان ابن رشد مخلصاً للحق إلى أبعد الحدود يسعى إلى الحقيقة ويعمل جاداً على الوصول إليها والأخذ بها دون اعتبار القائل أو الدين. وكان يدعوا إلى قبول الآراء الصحيحة سواء أجاءت من مسلم أم غير مسلم فقال فى هذا الشأن فى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»: «.. يجب علينا إذا ألقينا لمن تقدمنا فى الأمم السالفة نظراً فى الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان غير مواف للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم.. وعلينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك.. وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا فى الملة أم غير مشارك فى الملة، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية كونها آلة المشاركة لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة..» وقد تعرض الدكتور عمرو فروخ فى كتابه «عبقرية العرب» لنظرية (كانت) الفيلسوف الألمانى فى المكان والزمان فأجاد فى العرض والتحليل وكان موافقاً فى النتيجة التى خرج بها فقد بين أن ابن رشد سبق (كانت) فى بحوث الزمان والمكان وأنه لم يكن للفيلسوف الألمانى فضل الابتكار بل كان له فضل التوسع لا غير.

ويدلل الدكتور فروخ على ذلك بما جاء فى كتاب «تهافت التهافت» من أقوال وآراء سبق بها ابن رشد فلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ويرى كثيرون من الفلاسفة وأعيان الفكر أن فلسفة ابن رشد تركت أكبر الأثر فى أوروبا وأخرجتها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والفكر ولهذا نجدهم يضعونه (أى ابن رشد) مع أفلاطون وأرسطو وكانت فى وصف واحد

فى الفلسفة العقلية.

رأى ابن رشد من دراساته الدينية والفلسفية وفى حملة الغزالى على الفلسفة أن الإخلاص للحق يوجب عليه أن يدافع عنها وهنا برقت له رسالته فى الحياة فقام يدعو إلى الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها لها وإحيائها والتوفيق بينها وبين الشريعة.

ويتبين من الآراء التى بثها فى كتبه أنه كان بعيداً عن التصوف يتقيد بالعقل ولا يسير إلا على هداه، وكان من ذلك أن اصطدم بوجهة النظر الدينية فى بعض المسائل فنشأ عداء بينه وبين رجال الدين أدى إلى اضطهاده فى أواخر أيام حياته.

وكان ابن رشد ينفر من علم الكلام الإسلامى لكنه كان يرى فى الدين ضربا من الحق وقد ذهب إلى ما ذهب إليه «اسبينوزا» فيما بعد من أن الوحى يرمى إلى إصلاح الناس وتحسين أحوالهم لا إلى تعليمهم فقط، وأن غرض الشارع ليس تلقين العلم بل أخذ الناس بصالح الأعمال والطاعة وهو ينظر إلى الدين بعين الرجل السياسى (كما يقول دى بور) ويرى فيه وسيلة فعالة للإصلاح لما يهدف من غايات خلقية سامية فهو يؤمن بالمجتمع ولا يرى السعادة إلا فيه وأن سعادة الفرد فى سعادة المجموع ومصلحة الدولة يجب أن يكون لها الاعتبار الأول وهو فوق مصلحة الفرد، ولهذا لا عجب إذا رأيناه ينتهز الفرص ليوجه حملاته على الحكام الجاهلين لأنهم لا يقدرون الصالح العام ولا يهتمون إلا بمصالحهم الخاصة مهملين مصلحة المجتمع الذى يعيشون فيه.

ولعل هذا كله يعود إلى روحه العلمى الصحيح، فقد سما به هذا الروح فجعله من أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحا وأقلهم أنانية واستغل نفوذه عند المسئولين والملوك والأمراء فى الصالح العام، ولم يطلب جاها ولا مالاً لنفسه بل كان يتجه إلى خير المجموع من أهل بلده ووطنه الأندلس ومن هنا يتجلى أن فلسفته العملية كانت تتجه نحو الخير العام الشامل فدعا إلى

الاهتمام بصالح الجماعة وإن على الإنسان أن يأخذ بنصيب فى اسعاد المجموع ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل ويدعو النساء إلى القيام بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال، وهو يرى أن حالة العبودية التى نشأت عليها المرأة قد أتلفت مواهبها وقضت على مقدرتها العقلية ولهذا قل أن تجد المرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم وهن عالة على أزواجهن كالحيوانات الطفيلية وعلى ذلك، فهو يرى أن الكثير من الفقر فى عصره «.. يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات أو حيوان أليف لمجرد متاع فإن يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن بدلا من أن يمكنها من المشاركة فى إنتاج الثروة المادية والعقلية وفى حفظها ..».

ويحمل ابن رشد على مذهب الفقهاء الذين يقولوا أن الخير يكون خيراً لأن الله أمر به وأن الشر يكون شراً لأن الله نهى عنه، ويخالفهم فى هذا كله ويعلن أن العمل يكون خيراً لنفسه وشراً لنفسه أو ذاته أو بحكم العقل والعمل الخلقى هو الذى يصدر عن رؤية عقلية ويلاحظ أن عقل الفرد يشط فى بعض الأحايين ويحتاط لهذا ويقول: «.... وينبغى أن لا يكون مرجعنا الأخير على عقل الفرد بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة....».

وتناول ابن رشد فى بعض مؤلفاته معنى الميل وأتى بآراء فى الحركة والقصور الذاتى (وآراء أخرى لابن سينا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين) هى فى واقع الأمر تمهيد لبعض معانى علم الديناميكا الحديث.

ابن رشد.. عصره وحياته

ولد الفيلسوف ابن رشد فى سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦م) فى أسرة عربية أصيلة استقرت بالأندلس واشتهرت بالجاه والعلم فقد تولى ثلاثة من أفرادها فى أجيال متتابعة منصب قاضى القضاة فى قرطبة وهم الجد والأب والحفيد وكان الحفيد أكثرهم شهرة وأبقاهم ذكراً فى تاريخ الفكر الإنسانى، ولا تقف شهرته عند حدود العالم الإسلامى القديم والحديث، بل امتدت إلى النطاق

العالمى منذ القرن الثانى عشر الميلادى حتى اليوم فإذا قيل الفيلسوف القرطبى أو الشارح الأكبر لأرسطو عرف الناس من هو.

ونلاحظ أن موقف الغرب من ابن رشد يحتاج إلى نوع من التفسير، فقد ألفوا أن يلصقوا به صفة الشارح الأكبر أكثر من صفة الفيلسوف ولئن أكدوا له هذه الصفة الأخيرة. وكثيراً ما يؤكدونها، فذلك لكى ينالوا منه أو لكى يزعموا أن أحد اعلام الفكر المسيحى قد فند آراءه وأوقف تأثيرها فى نهضة أوروبا الحديثة.

وربما أطمأن المستشرقون والمختصون فى دراسة الفلسفة المسيحية بين حين وآخر إلى أنهم غرسوا هذه الفكرة فى نفوس دارسى الفلسفة فى الغرب بل فى الشرق أيضاً وجعلوها حقيقة مقررة لكن الحق أقوى من أن يحجبه الباطل ولئن يحجبه فترة من الزمن فسرعان ما تنقشع فتبدو الحقيقة واضحة وسافرة ونريد بهذا القول أن نعترف بأن أحد المنصفين من المستشرقين وهو أسين بالأسيوس لم يجد بداً من أن يعطى لابن رشد ما له وأن يعترف بأن توماس الإكوينى الذى يعد فيلسوف المذهب الكاثوليكى منذ القرن الثالث عشر الميلادى قد استمد أصول فلسفته كلها من فلسفة ابن رشد.

وقبل أن نعرض فى شىء من الايجاز لمدى تأثير فيلسوفنا المسلم الأصيل فى التفكير الفلسفى الأوروبى، قد يجمل بنا أن نشير بكلمة سريعة إلى عصره وحياته وأسرته ولانتاجه الفلسفى.

لقد عاش أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد فى عهد دولة الموحدين التى غلبت على شمال أفريقيا وبلاد الأندلس بعد تفكك دولة المرابطين وفشلها فى الدفاع عن حوزة الإسلام فى شبه جزيرة الأندلس أى فى تلك الفترة التى اشتدت فيها وطأة الحروب الصليبية، وهى الحروب التى لم تكن قاصرة على بلاد المسلمين فى المشرق بل كانت قد بدأت منذ حين فى المغرب وبلاد الأندلس.

وينبغى أن نشير إلى ظاهرة قد تلقى ضوءا على الاتجاهات الفكرية التى

سادت فى دولة المرابطين فكانت من عوامل تدهورها وإلى بعض الاتجاهات الفكرية الأخرى التى ساعدت دولة الموحدين على الاحتفاظ بالأندلس وتأجيل خروج المسلمين منها، ذلك أن المرابطين قربت إليها الفقهاء وعلماء الكلام وظنت أن فى استطاعة هؤلاء أن يؤلفوا بين قلوب الرعية وأن يكسبوا ولاءها لأولى الأمر وأن يقفوا سداً حاجزاً أمام موجة التدهور الاجتماعى والسياسى لكن طائفة الفقهاء لم تكن للأسف فى مستوى الأحداث التاريخية ولم تحسن استخدام السلطة التى دعيت إلى المساهمة فى النهوض بها، حقا أنهم أصبحوا مقصدا لجميع الناس ولذوى الحاجات منهم بصفة خاصة غير أنهم لم ينسو أمر أنفسهم إذ أرادوا التمتيع بالطيبات على غرار أمراء المرابطين فاتجهوا يطلبون الثراء والترف فاتسعت أرزاقهم وتلوثت روافد هذا الرزق وشابها شئ من المال غير المشروع.

وكان من الضرورى أن تدول دولة المرابطين عندما غلب كل أمير من أمرائها على اقليم أو مدينة من مدن الأندلس، وركنوا إلى الاستبداد وتركوا تصريف أمر الدولة إلى النساء وربما استعانوا بجيوش الفرنجة على منافسيهم.

أما دولة الموحدين التى أنشأها محمد بن عبد الله بن تومرت فى أوائل القرن السادس الهجرى فهى التى طهرت شمال أفريقيا من رجس الصليبيين ثم سارعت إلى نجدة المسلمين فى شمال الأندلس فاستردت المدن من أيدى الفرنجة وأمنت المسلمين على نسائهم وأبنائهم وأموالهم وديارهم ووحدت كلمتهم وكان الاتجاه الغالب فى هذه الدولة هو الاتجاه العقلى وتطهير العقائد من الخرافات والأوهام والقضاء على جدل علماء الكلام، ذلك الجدل الذى أساء كل الإساءة إلى المسلمين، إن فى المشرق، وإن المغرب فكان من الطبيعى ان تظهر طبقة من المثقفين والعلماء يطمئن إليها أمراء الموحدين ولم تكن هذه الطبقة سوى طبقة العلماء والفلاسفة.

تلك هى البيئة السياسية والفكرية التى نشأ فيها ابن رشد الفيلسوف

فكان من الطبيعى أن تكون هذه البيئة مسرحاً لعبقريته الخاصة التى ساندتها ظروف عائلية واجتماعية أخرى فجده هو أبو الوليد محمد ابن رشد قاضى قضاة قرطبة «وكان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه مقدماً فيه على جميع عصره عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه بصيراً فى علم الفرائض والأصول من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت الحسن، والهدى الصالح.. وكان الناس يلجأون إليه ويعولون فى مهماتهم عليه وكان حسن الخلق سهل اللقاء كثير النفع لخاصته وأصحابه، جميل العشرة حافظاً لعهده كثير البر بهم».

وكان الجد يقوم بالسفارة بين أهل الأندلس وملوك شمال افريقيا وهو الذى طلب إلى يوسف بن تاشفين أمير المرابطين أن يريح المسلمين من بعض مسيحى الأندلس ممن كانوا يقيمون ببعض مدن الأندلس بأن ينقلهم إلى شمال أفريقيا، حتى لا يكونوا عيوناً لإخوانهم من الفرنجة على المسلمين. أما الأب فكان أقل شهرة من الجد والحفيد رغم أنه بلغ بتعليمه وفضله مرتبة قاضى القضاة بقرطبة وقد توفى الأب وهو أحمد بن رشد بعد أن بزغ نجم ابنه الفيسوف.

وكانت صلة فيلسوفنا بأبى يعقوب يوسف بدءاً لاتجاهه إلى شرح كتب ارسطو بناء على توجيه من الأمير الذى شكا من غموض هذه الكتب، وتعد شروح ابن رشد لأرسطو من الطابع الافلاطونى الحديث الذى خلعه عليها أمثال الفارابى وابن سينا وقد أدى ذلك إلى أن كتبت لفلسفة أرسطو الغلبة فى مجال الفكر هناك على فلسفة فلاطون.

ومن المقرر أن معرفة مفكرى أوروبا بشروح ابن رشد هى التى ساعدتهم على تفنيد آراد الفارابى وابن سينا فى مسائل عديدة كنظرية المعرفة ومشكلة خلق العالم، لذلك فليس بعجيب أن سموه الشارح الأكبر لأرسطو.

وقد سلك «توماس الاكوينى» أيضاً التتلمذ على ابن رشد عندما أخذ آراءه الدينية بحذافيرها فارتضاها لنفسه ثم فصلها فى كتابه الضخم المسمى

«بالخلاصة اللاهوتية» فبدا فى نظر قومه أنه هو المجدد الأكبر فى المسيحية والحق أن «توماس الكوينى» وجد فى كتب ابن رشد الخاصة تلك الكنوز التى سيحدثنا عنها فيسلوف مسيحى آخر فى العصور الحديثة وهو ليبتز عندما يقول أنه عثر على كنوز ثمينة فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى.

تدرج ابن رشد فى مناصب دولة الموحدين فعين أول الأمر قاضياً لأشبيلية، ثم تولى منصب قاضى القضاة فى قرطبة وهو فى خلال ذلك لا ينتقطع عن تفسير فلسفة أرسطو فى شروحه الكبرى والمتوسطة والصغرى ولا عن التأليف فى التفكير الإسلامى، كما شهدت بذلك كتبه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» وكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» وكتاب «تهافت التهافت» وفى الكتاب الأول يعرض ابن رشد نظريته فى التوفيق بين العقل والدين من الوجهة النظرية المحضة. وتتلخص هذه النظرية فى بيان أن الشرع والعقل كلاهما هبة من الله وليس من المعقول أن تطلق عليها نظرية الحقيقة الواحدة التى يأتى بها الوحى ويعضدها العقل وهى النظرية التى سيأخذها توماس الأكوينى فيما أخذ ابن رشد أما كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فهو تطبيق تفصيلى لنظرية الوفاق بين الدين الإسلامى والعقل فى نظر ابن رشد وذلك فى جميع المسائل التى شغلت مفكرى الإسلام من الباحثين فى العقائد.

أما كتاب «تهافت التهافت» فهو الذى ألفه للرد على الإمام الغزالى بسبب تكفيره للفلاسفة ويقول: د. محمود قاسم فى كتابه «فلسفة ابن رشد وأثرها فى التفكير الأوروبى» «غير أننا نلاحظ أن ابن رشد أكثر اتفاقاً مع الغزالى منه مع الفارابى وابن سينا لذلك نقول أن من الأخطاء الكبيرة أن كثيراً من الباحثين الذين وقفوا عند عنوان هذا الكتاب ودون أن يمحصوا ما حواه تمحيصاً دقيقاً ظنوا أنه لم تكن هناك نقط لقاء عديدة وجوهرية بين الإمامين الكبيرين مما دعاهم إلى القول بأن الغزالى حجة الإسلام وأن ابن رشد - إن لم يكن إماماً

للمارقين - فهو قد انحرف فى الأقل عن العقيدة الإسلامية، غير أن البحث الموضوعى والمجرد عن الأفكار السابقة يشكف لنا عن حقيقة مخالفة تماماً وهى أن ابن رشد أكثر الفلاسفة شبهاً بالإمام الغزالى وانه هاجم كلا من الفارابى وابن سينا أكثر مما دافع عنهما بل يمكن القول بأن كتاب «تهافت التهافت» إنما ألف لتسفيه آراء هذين الفيلسوفين اللذين شوها الفلسفة الأرسطية وخرجا عن التيار الإسلام الحقيقى».

***

محنة ابن رشد

وكان من الطبيعى أن ينفس بعض الفقهاء أو كثير منهم على الفلاسفة وعلى ابن رشد مكانتهم الخاصة عند أمراء دولة الموحدين وهذا هو سبب المحنة التى لقيها الفيلسوف القرطبى فى أيامه الأخيرة، ذلك أن الفقهاء بذلوا جهدهم لكى يستردوا تلك؛ المكانة التى كانت لهم فى دولة المرابطين وظنوا أن الريح بدأت تهب فى جانبهم عندما جاء الأمير الثالث للموحدين وهو أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور فاختلقوا الأباطيل وزينوا بعض النصوص لإيقاع بابن رشد الذى زادت مكانته رفعة فى عهد هذا الأمير الجديد. وإنما دفعهم إلى محاولة النيل ابن رشد أن الأمير أظهر بعد عدة سنوات من حكمة كراهيته لعلم الكلام ودعا الناس إلى الاشتغال بالحديث فظن الفقهاء أن الفرصة قد واتتهم لكى يستعيدوا مكانتهم بعد الاطاحة بفريق العلماء والفلاسفة.

وقدر لهم أن ينجحوا نجاحاً مؤقتاً فاصدر المنصور أمراً بنفى ابن رشد وأصحابه إلى قرية كان يقيم بها اليهود كما أمر باحراق كتبه وبتحريم قراءة الفلسفة عامة وهدد من يخالف أمره بالإحراق. والقتل ولم يكن ابن رشد وحيداً فى هذه المحنة بل كان أحد من أظهر المنصور غضبه عليهم وقد اختلفت الأقاويل فى تعليل هذه المحنة فقيل أنها لأسباب دينية، وقيل إنها لأسباب سياسية ونجدنا أكثر ميلاً إلى الرأى الآخر ذلك لأن ابن رشد لم يمتحن عندما

ألف كتابه «الكشف عن منهاج الأدلة» فى سنة ٥٧٥ هـ وهاجم فيه علماء الكلام أشعرية وغير أشعرية فى حين كانت محنته بعد ذلك بنحو من ستة عشر عام ثم عاد المنصور فعفا عن ابن رشد فى سنة ٥٩٥ هـ ودعاه إلى مراكش وقربه إليه وكرمه ولو كان السبب دينياً لما استطاع المنصور أن يخدش عاطفة رعيته بأن يراجع نفسه فى أمر ابن رشد وقد توفى ابن رشد فى عام ٥٩٥هـ أى قبل وفاة المنصور بشهر أو نحوه.

وكان فيلسوفنا أكثر الناس استقلالاً فى الرأي واعتداداً بما يؤمن أنه الحق، كما أنه كان أكثر ميلاً إلى الاجتهاد منه إلى التقليد وقد وصفه ابن الآبار فقال: أنه لم ينشأ مثله فى الأندلس كمالاً وعلماً وفضلاً، ومع أنه كان عظيم المرتبة شريف الأصل عريق النسب فقد كان من أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحا وربما كشف عن خلقه ودينه أن المحنة لم تترك فى نفسه أثراً عميقاً، بل كان الأمر الذى حز فى نفسه هو أن غوغاء قرطبة أخرجوه من المسجد الكبير هو وابنه وهما يتهيآن لصلاة العصر.

***

تحليل الكتاب

وفى كتاب مناهج الأدلة يبين لنا ابن رشد أن المشكلات التى فرقت بين الأشعرية والمعتزلة مشكلات مزعومة، بل هى مشكلات لفظية وأن المسائل لو عولجت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب لما وجد هؤلاء ما يوجب بينهم أو ما يدعو إلى التراشق بالكفر.

لقد اختلف علماء الكلام فى مسألة الصفات الإلهية والصلة بينها وبين ذات الله سبحانه، كما اختلفوا فى مسألة الجهة وفى أى مكان أو استحالة رؤية الله تعالى فى الحياة الأخرى وفى الحسن والقبيح ولم يتفقوا فى مسألة العدل والجور والقضاء والقدر إلخ، فأراد ابن رشد أن يبين لهؤلاء جميعاً أن العقائد

الإسلامية مطابقة للعقل ومن ثم، فليس هناك ما يوجب الخلاف. ولنعرض الآن للمسائل التى عالجها هذا الفيلسوف الدينى فى كتابه:

المسألة الأولى: أدلة وجود الله

لقد ذهب فريق من المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على العقل بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحى وهؤلاء هم أهل الظاهر الذين كانت لهم الغلبة فى بلاد الأندلس وفى المغرب فى العصر الذى عاش فيه ابن رشد وكان هؤلاء الذين يحقرون من شأن العقل يظنون أن التصديق بالوحى نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل. ويرى ابن رشد ألا يشغل نفسه بهؤلاء القوم ولا ترضى نفسه أن يصفهم بالضلال كما فعل علماء الكلام، بل قال فى شأنهم أنه متى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم فى معرفة وجود الله فيما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التى يرضونها ولكنه لم يتورع عن السخرية بهم فقال بعد أن ذكر لهم عدداً من الآيات التى دعا الله فيها الناس إلى الإيمان بوجوده عن طريق العقل: «ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التى نصبها ﷺ للجمهور وهذا هو أقل الوجود فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهلة السماع».

اما عماء الكلام من أشعرية ومعتزلة فقد زعموا إنهم يعتمدون على العقل للرهنة على وجود الله فاستخدموا دليلين شهيرين عند دارسى علم الكلام أى عل التوحيد وهما:

(١) دليل الجوهر الفرد

ويتلخص فى أن الاجسام الموجودة فى العالم تتكون من أجزاء، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا، لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزء وهذا الجزء الذى لا يتجزأ هو

الجوهر الفرد وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة، وهذه الأحوال هى التى يطلقون عليها اسم الأعراض وهى حادثة لأنها متغيرة ومادامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض إذن لابد أن تكون حادثة مثلها لأن مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث حسب مبدأ مشهور لديهم ولما كانت الجواهر حادثة فالأجسام حادثة ثم العالم حادث ولابد له من محدث وهو الله.

ويناقشهم ابن رشد فى هذا الدليل فيرى أنهم يعتمدون على نظرية اغريقية قديمة هى نظرية الذرة التى قال بها ديمقريطس. ونلاحظ أن نظرية الذرة عند لقدماء قد استخدمت لتحقيق غرض مناقض لما يريده المعتزلة والأشاعرة أى أنها كانت سبيلاً إلى إنكار وجود الله وإلى تفسير الكون تفسيراً مادياً بحتاً هذا إلى أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية على حدوث جميع الأعراض بناء على ما نلاحظ من حدوث بعضها فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفو ثم يندثر فهل يتبين لنا عن طريق الحس والتجارب أن الزمان له أول وآخر. وليس معنى ذلك أن ابن رشد يقول بقدم العالم ولكنه يريد القول بأن أهل علم الكلام يعجزون عن إثبات حدوث الزمان والعالم بطرقهم الجدلية ولو سلمنا أن العالم حادث بناء على براهينهم الجدلية لم تنته الشبهات إذ يبقى أن نسأل: لما ذا حدث العالم فى لحظة دون أخرى وهى طرأ على الإرادة الإلهية التى رأت إيجاد فى هذه اللحظة أو تلك عزم أو تصميم جديد؟ فما جواب علماء الكلام عن مثل هذه الاعتراضات؟ ربما وجدوا حلولاً أخرى أكثر تعقيداً وتفريعاً، ولو سلمنا لهم أن ردودهم حاسمة فيبقى أن نسأل: هل هذه هى الطريقة الشرعية السهلة الواضحة التى جاءت فى القرآن الكريم والحق كما يقول ابن رشد أن هذا الدليل ليس شرعياً ولا فلسفيا وطريقتهم التى سلكوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد وطريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارىء

وهى ليست برهانية لأن البرهان المنطقى هو الذى يفرض نفسه على العقول فى مختلف مستوياتها، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقى إجمالاً، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالاً، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالاً وتفصيلاً، وهى غير شرعية وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوى على دليل الجوهر افرد.

(ب) دليل الممكن والواجب

وقد لجأ المتكلمون إلى دليل آخر سموه دليل الممكن والواجب وهو يتلخص فى أن كل ما يوجد فى العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه بل العالم نفسه يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذى يوجد فيه وأكثر من ذلك فمن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالى وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأن من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط إلى أسفل ومتى كان الأمر كذلك فالعالم حادث لابد له من محدث وقد خيل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل قوة لأنه يبرهن فى الوقت نفسه على حرية الإرادة الإلهية المطلقة.

لكن ان رشد يوجه ضروب النقد إلى هذا الدليل فيرى أنه ليس عقلياً ولا شرعياً، أما أنه ليس عقلياً فذلك لأنه يخالف البداهة الحسية، كما يتنافى مع روح العلم فنحن نجد أن الواقع يكذبهم لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها الله فى الكون، فهم يريدون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية التى خلقها الله وقد ظنوا أننا إذا كنا نجهل السبب فى أن الحركة شرقية أو غربية فمعنى ذلك أن هذا السبب غير موجود فهناك إذن كما يرى ابن رشد أسباب للحركات السماوية وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس فليس معنى ذلك أن الحركات جائزة وفى الجملة يعتقد ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين يتخذون جهلهم بالقوانين سبيلاً إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو مختلف لما هو عليه الآن.

وليس دليلهم من جانب آخر دليلاً شرعياً لأنه ينتهى إلى إنكار حكمة

الله وعنايته بما خلق، أنهم أرادوا أن يؤكدوا المطلقة فانتهو إلى إنكار الحكمة. هذا إلى أن إنكاره لوجودهم القوانين الطبيعية معناه الاتجاه إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق وهذا هو رأى الماديين الملحدين: «وإذا لم تكن للشىء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود، فى ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما أنه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنا صناعة أصلاً ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع وأى حكمة كانت تكون فى الإنسان لو كانت جميع أفعاله يمكن أن تأتى بأى عضو اتفق. أو بغير عضر حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالإذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالأنف؟ وهذا كله إبطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيماً تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك».

أما مشكلة حرية الإرادة الإلهية التى تعللوا بها فإنها بمأمن من كل شبهة، وذلك لأن الله سبحانه يريد كل شىء عن علم تتكشف له به جميع الكائنات فى جميع لحظات الزمن: وإرادته سبحانه تختلف عن الإرادة البشرية الناقصة التى تتردد بين عدة احتمالات بسبب نقص العلم الإنسانى وعجزه عن معرفة ما سيقع فى المستقبل.

كذلك نقد ابن رشد دليل المتصوفة على وجود الله وهو الدليل الذى يعتمد على الحدس الصوفى فقال: إن الدين الإسلامى جاء لجميع الناس لا لطائفة خاصة، هذا إلى أن الآيات التى تحث على النظر والتفكير أكثر بكثير من تلك الآيات القليلة التى يتأولها الصوفية للبرهنة على وجهة نظرهم الخاصة.

إذن، فما الأدلة التى يرتضيها ابن رشد؟ إنه يرى أن أدلة الشرع هى أدلة العقل ويريد بها:

(أ) دليل العناية الإلهية:

حقاً يقال أن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أننا نريد اتخاذه محوراً للكون. نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه وقد تبدو هذه الحجج مقنعة لدى من يصر على أن ينتقص من قدر نفسه، ويأبى الذين يكابدون مشقة العلم يجزمون بأن هناك عناية بما فى هذا الكون، وأن هذه العناية لا يجوز مطلقاً أن تكون وليدة الصدفة. والشرع يؤكد ما تشهد به البداهة الحسية والنظرة العقلية السليمة وهنا يستهشد ابن رشد بآيات عديدة من القرآن.

(ب) دليل الاختراع أو السببية:

وهو دليل يمتاز أيضاً بالبداهة، والوضوح فإن ظاهره الاختارع بينه فى الحيوان والنبات بل فى جميع أجزاء العالم وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة وما كان مسخراً فلابد من أن يكون مخلوقاً وهذ الدليل يشبه سابقة فى أنه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التى أودعها الله فى هذا الكون ثم هو برهان الشرع فى الوقت نفسه بدليل الآيات العديدة التى وردت فى هذا المعنى.

فهل هناك من شك إذن فى أن أدلة ابن رشد على وجود الله تفضل أدلة الأشاعرة والمعتزلة؟ أو لم يكن أولى بهؤلاء ألا يتكايسوا بالمعرفة، وألا يتباهوا بالجدل والتقريع فى غير ما يجدى ومما يدل على صدق وجهة نظر ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين هذين الدليلين فى كثير من آياته.

المسألة الثانية: الوحدانية

لقد اعتمد علماء الكلام أشعرية ومعتزلة على بعض الآيات القرآنية للبرهنة على وحدانية الله كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء:٢٢) وقوله: ﴿اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١) وقوله عز وجل:

﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (الاسراء: ٤٢) ثم استنبطوا من ذلك دليلاً جدلياً مشهوراً يسمى دليل التمانع، وهو يمتاز بأنه دليل غير مقنع ومثير للشبهات فى آن واحد.

ويتخلص فى أنه لو وجد أكثر من إله واحد. لاختلفت الآلهة فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم وأراد الثانى ألا يوجده فلابد من افتراض ثلاثة احتمالات: فأما أن تتم إردة كل منهما وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً موجوداً معدوماً، وعلى الاحتمال الثانى يكون العالم لا موجودا لا معدوما، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذى. تتم إرادته هو الإله حقيقة، لأن الآخر عاجز والعاجز لا يكون إلهاً.

وقد يبدو هذا الدليل مقنعاً لكنه ليس كذلك إذ لنا أن نسأل: ولما ذا لا يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ولا سيما أننا نرى البشر يتفقون فتتكون نتائج اتفاقهم جودة العمل ودقة على الصنع مما دعا بعض علماء الكلام إلى القول بأن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً بل هو مجرد دليل خطابى يراد به الإقناع، لأنه من الجائز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده.

ويكشف لنا ابن رشد عن الخلل فى برهنة المتكلمين الذين أساءوا فهم الآيات السابقة فظنوا أنها من القياس الشرطى المنفصل مع أنها تتضمن قياساً شرطياً متصلاً وهو المنهج العلمى الحديث الذى أظهر إنتاجه المذهل فى الكشوف العلمية المعاصرة كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) يمكن عرضه على النحو البرهان الآتى: لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته وأما قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١) فمعناه أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد لكنا نرى عالماً واحداً متقناً إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجوداً

بسبب آلهة مختلفة الأفعال وأما قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (الاسراء: ٤٢) فهو خاص بحالة احتمال الاتفاق لا الخلاف ومعناه أنه لا يجوز عقلاً أن يوجد آلهات تتحد أفعالهما إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلاً واحداً، لوجب أن يكون نسبتهما إلى العرش واحدة فلما غفل المتكلمون عن معنى هذه الآيات استنبطوا دليلاً يتجه إليه الطعن وقد جاء ذلك كله بسبب اعتقادهم أن الآيات تحتوى على قياس شرطى منفصل مع أنها تنطوى على قياس شرطى متصل «وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية، أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام وليس فى الآية تقسيم فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى.. والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل وهو غير المنفصل ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين».

المسألة الثالثة: مشكلة الصفات والذات:

لقد سوى المعتزلة بين ذات الله وصفاتخ خوفاً من أن يؤدى القول بتعددها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود والعلم والحياة وقالوا إن كل صفة منهما قائمة بذاتها، فالوجود هو الأب، والعلم هو الابن، والحياة هى الروح القدس. ورأى الأشعرية ألا يسووا بين الذات والصفات لأن العلم غير الوجود، والوجود غير الحياة الخ. ثم قالوا إن صفات الله زائدة عن الذات وقائمة بها فلما قيل لهم كيف تكون زائدة على الذات وقائمة بها فى آن واحد وفى هذا تشبيه للخالق بالمخلوق لأن للإنسان ذاتاً وله صفة قائمة بذاته وزائدة عليها - قالوا ليست الصفات هى هو، وليست هى غيره، فقيل إنهم إن فى ذلك نوعاً من التناقض فلم يجدوا حلاً.

ولذلك يحكم ابن رشد على الطائفتين بأنهما ابتدعتا فى الدين، وفتحتا

باب الفتنة من غير ما يدعو إلى ذلك الشر كله، ولاسيما أن محنة خلق القرآن كانت وليدة هذا الصراع الجدلى بين الفريقين.

ومن قبل قال الإمام الغزالى إذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الإلهية، فكيف ندعى معرفة حقيقة الصفات الإلهية، ومن بعد قال ابن رشد: «قول من قال أن علم الله وصفات لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى قال انها ذات أو زائدة عن الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموافق». «وإذا كان هذا هكذا فإذا الذى ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلاً وأعنى ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية، وسواء أحصلت له صنعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن تكون جدليلة لا برهانية، وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا ».

المسألة الرابع: مسألة الجهة والجسمية والرؤية

وتتصل مسألة الجهة بمسألة الجسمية فقد اعتقد بعض السذج من المسلمين أن الله جسم لا يشبهه الأجسام وقد تأثر هؤلاء بالإسرائيليات فى حين أن كلا من الأشعرية والمعتزلة ينفون الجسيمة وإن كان الاشعرى اقرب إلى المشبهة منه إلى المعتزلة أما ابن رشد فقد رأى أن يلتزم ما جاء به الشرع فلا يصرح للجمهور لا بإثبات الجسمية ولا نفيها هذا إلى أن القول بالجسمية يتناسب على نحو ما مع القول بوجود الله فى جهة معينة، وتلك فى الحق إحدى المشكلات التى تعثر فيها ابن رشد. وأيا كان الأمر فإن المعتزلة تنفى الجهة لأنها نفت الجسمية فى حين أن الأشعرية تنفى الجسمية وتؤكد الجهة مما دعا ابن رشد إلى القول بأن الأشعرية لجأوا فى مسألة الرؤية التى تربط بهذه المسألة أيضاً إلى حجج سوفسطائية أما حجج المعتزلة فتتلخص فى أن إثبات الجهة لله

تعالى معناه القول بأنه فى مكان وهذا يؤدى إلى الجسمية ولذا ولوا جميع الآيات التى جاءت تثبت الجهة فى القرن من مثل قوله تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة: ٥) إلى غير ذلك من الآيات، كما أولوا أحاديث الرسول ﷺ التى جاء فيها أن الله ينزل إلى السماء الأولى وقالوا أنها أحاديث أحاد.

أما الأشعرى فإنه لما أثبت لله وجهاً ويدين، وإن لم يكن ذلك شبيهاً بالوجه واليدين عند الإنسان فقد مال إلى المشبهة، وأثبت الجهة ورفض تأويل آيات العرش واستشهد بأحاديث النزول التى أشرنا إليها ولما رفض تأويل المعتزلة للآيات أخذ يجادلهم لكى يقهرهم على القول بأن الله لو كان فى كل مكان كما يقولون، لكان فى كل جزء من أجزاء العالم وفى بطن مريم أيضاً وهذا مثال لما قد ينتهى أية اللجج الذى لا تقوده الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة، غير أن أتباع الأشعرى من المتأخرين مالوا إلى رأى المعتزلة على حد ما يذكر ابن رشد فهو يقول: «وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر، يثبتونها لله سبحانه وتعالى حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبى المعالى ومن أقتدى به».

وربما توقعنا من ابن رشد أن يتبع المعتزلة لكنه آثر هنا أن يسلك مسلك الأشعر واستدل على الجهة بنفس الآيات والاحاديث التى استدل بها المشبهة وأبو الحسن الأشعرى وتلك نقطة قلقة فى مذهبه، لأنه ينكر الجسمية والرؤية البصرية ومع ذلك فإنه يثبت الجهة وهو متأثر هنا بفلسفة أرسطو وقد حاول أن يجد مفراً من هذا التناقض فجعل يفرق تفرقة سوفسطائية بين الجهة والمكان حتى إذا قيل له كيف يمكن أن نتصور إلها غير جسمى يوجد فى جهة معينة لم يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض وبأنه يجب أن ننهى الجمهور عن البحث فى أمر الجهة. وهو فى هذه النقطة الأخيرة محق، لأن مسألة الجهة من أدق المسائل وهى من أمور الغيب التى يجب التفويض فيها.

أما فى مسألة رؤية الله فى اليوم الآخر، تلك المسألة التى تربط دون ريب بالجهة فنجد أن المعتزلة ينفونها لأن شروط الرؤية البصرية إنما هى خاصة بالأجسام والله ليس بجسم، ولذلك تأولوا الآيات التى تثبت الرؤية وقالوا: إن المراد بالرؤية مزيد علم يفيضه الله على قلوب المؤمنين فى الحياة الأخرى.

لكن الأشعرى كان على وفاق مع نفسه لأنه لما أثبت الجهة لم يجد غضاضة من إثبات الرؤية وأخذ يناقش أدلة المعتزلة أو يؤول بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ (الانعام: ١٠٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣) الآية كذلك احتج بأدلة ظنها عقلية فقال إن الأشياء لا ترى من حيث هى أجسام أو ألوان وإنما ترى من حيث أنها موجودة ولما كان الله موجوداً إذن هو يرى. ويبدو أن مثل هذه الحجة لم تقنع أتباع الأشعرى فإنا نجد المتأخرين منهم اقتربوا من المعتزلة عندما نفوا وجود الله تعالى فى جهة مقابلة وأنكروا استخدام العين وقالوا من الممكن أن يخلق الله لعبادة انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية وهكذا يصبح الخلاف بين الفريقين لفظياً، لأنه الرؤية تصبح بعد حذف شروطها المادية علماً ولهذا يقول الإمام محمد عبده أن العلماء قد اتفقوا على نفى الرؤية بالوجه، لأنهم يتعرفون أن الله مخالف للحوادث، وأنه ليس جسماً ولا يوجد فى جهة.

وقد نقد ابن رشد رأى الأشعرى ومال إلى رأى المعتزلة وإن كان أكثر اتباعاً لظاهر الشرع «لأنه إذا قيل..: أنه نور وأن له حجاباً من نور كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه فى الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض فى هذا كله شك ولا شبهة فى حق الجمهور ولا فى حق العلماء وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متى صرح لهم بها، أعنى الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفروا بالمصرح لهم بها، فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الأشياء فقد ضل سواء السبيل».

المسألة الخامسة: مسألة العدل والجور والقضاء والقدر

وهى إحدى المسائل المهمة التى فرقت بين المسلمين وجعلت الخصومة أكثر حدة بين المعتزلة والأشاعرة، مع أن الأمر لا يقتضى خلافاً ولا خصومة فالمعتزلة الذين يصفون أنفسهم بأنهم أهل العدل يرون أن هذه الصفة صفة كمال وهى تهدف إلى نفى الظلم عن الله سبحانه فأفعاله تتجه إلى قصد وغاية وهى لا تخالف ما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقبيح والخير والشر وإذن، فيجب لا يأمر الله بالقبيح أو الشر ولا ينهى عن الحسن والخير.

وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون هنا كلمة تدل على التأدب فى حقه تعالى عندما يوجبون فعلاً من الأفعال وأيا كان الأمر فإنهم يقررون أن الله لا يريد الشر لعباده وإلا لكان ظالماً ثم استدلوا على وجهة نظرهم بآيات عديدة من القرآن الكريم.

أما الأشعر فسلك مسلكاً مضاداً قال بالحرية الإلهية التى لا تخضع لشريعة فالله أن يخلد الأنبياء فى النار والكفار فى الجنة، لأن إرادته مطلقة، وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض ثم إنه يقرر أن الشر كان موجوداً فى العالم فالله مريد له. فهو يريد الكفر لعباده العاصيين ويريد الإيمان لمن يريد هدايته أى أن العبد ليس له اختيار فيما يريده الله له من طاعة أعصيان.

فلما جاء ابن رشد رفض رأى الأشعرية قائلاً أنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع: أما إنه مضاد للعقل فذلك ما تشهد به البداهة فإننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة وأن العبد يتجه إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح ولذا كان أهلاً للثواب أو العقاب، أما أن رأيهم يخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقبح أو الشر من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦) وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٠).

ومع ذلك فإن الأشعرية والمعتزلة حاموا حول المشكلة دون أن يهتدوا إلى حلها فالله يخلق الخير والشر جميعاً لكنه يخلق الخير من أجل الخير ويخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير: «فلم يكن بد، بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين إما ألا يخلق الأنواع التى توجد فيها الشرور فى الأقل، والخير فى الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذا الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر من الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير الأكثر لإمكان وجود الشر الاقل، وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم حين أخبرتهم أنه جاعل فى الأرض خليفة: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠) الى قوله: ﴿إنى أعلم ما لا تعلمون﴾ يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شىء من الموجودات خيراً وشراً. وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضى إيجاده لا إعدامه».

وترتبط مسألة القضاء والقدر بمسألة العدل لأن المعتزلة يقولون بحرية المرء حتى يكون أهلاً للثواب والعقاب، فى حين أن الأشعرية يقولون بنظرية الكسب وهى نظرية غريبة غامضة حتى قال الأشعرية المتأخرون «أخفى من الكسب عند الأشعرى» وإذا أمكن شرح الغموض بعينه قلنا أن معناها هو الآتى: إذا أرد الإنسان أن يقوم بفعل، فإن الله يخلق له القدرة على الفعل فى اللحظة التى يريده العبد فيها فتقترن به قدره العبد. ويسمى هذا عندهم كسباً وهذا يبرر - فكرة الثواب والعقاب عندهم أيضاً.

ومن الواضح أن مشكلة القضاء والقدر تبدو معقدة إذ لا يخلو رأى كل فريق من هذين الفريقين المتعارضين من حجج وجيهة فرأي المعتزلة يتفق مع القيم الأخلاقية ورأي الأشعرية يتفق مع القدرة الإلهية، أو ليس من الممكن أن نجمع بين الأمرين وأن نرفع هذا التناقض الذى يكاد تتمزق له بعض النفوس؟!

والحل الصحيح الذى اهتدى إليه ابن رشد هو أن إرادة الإنسان وإن كانت حرة إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التى وضعها الله فى الكون ويمتاز هذا الحل بأنه يعترف بحقيقة علمية وهى فكرة السنن والقوانين، كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر لا يمكن أن يكون محضاً وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً، بل نستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره، لأنه يستخدم قدرته فى حدود ما خلق الله، وكلما اختار طريقاً معيناً فى حياته أصبح مجبراً إلى حد كبير على اختار الطرق المستقبلية التى تتناسب مع هذا الطريق، وقد عبر ابن رشد عن هذا بقوله: «وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله.. ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام حدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليها وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة، إلا بموافقة الأسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود.. وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا الأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التى خلقها الله فى داخل أبداننا والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة، وأعنى التى لا تخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده.

والحق أنه يجب أن نبدى إعجابنا بهذا الرجل الذى استطاع أن يصل إلى فكرة القوانين العلمية فى القرن الثانى عشر الميلادى فى حين يرى بعض المعاصرين أن فكرة القانون العلمى من إحدى المخترعات العلمية.

المسألة السادسة: بعث الرسل

لم يشأ ابن رشد أن يكون مقلداً لا للأشاعرة ولا للمعتزلة فى استخدامهم المعجزات المادية دليلاً على النبوة، فهو يرى أن المعجزات من مثل إبراء الأكمه والأبرص، وانقلاب العصا حية، معجزات برانية، تصلح لإقناع الجمهور الذى يرى أن من تظهر على يديه هذه الأمور الخارقة للعادة لابد أن يكون صادقاً فى ادعائه للرسالة أما المعجز الحقيقى فى نظر ابن رشد وهو المعجز الذى يسميه «الأهلى والمناسب» أو الذى يمكن أن يسميه آخرون بالمعجز الجوانى، فهو التشريع الذى جاءت به الكتب المقدسة ولاسيما القرآن الكريم إلى جانب صفات النبوة التى تحققت فيمن نزلت عليهم هذه الكتب السماوية.



موسوعة

الإصابة فى تمييز الصحابة

لابن حجر العسقلانى

١٤٣٠م

والذى لُقب بمرجع العلماء وحجة

الفقهاء ولسان الحكماء

يزخر التاريخ الإسلامى والعربى بالعديد من الشخصيات البارزة الذين أضافوا إليه الكثير من علمهم وفكرهم، ومن هؤلاء من اشتهر فدرسته جامعات العالم، وأصبحت آراؤه مبادىء ونظريات مسلماً بها، ومنهم من لا يزال شهرته محدودة، رغم علمه الغزير، ولا نعرف من تاريخه إلا النذر اليسير، ومن هولاء صاحب هذه الترجمة، وهو: المفكر الإسلامى، شهاب الدين أحمد بن على بن محمد، العسقلانى الأصل، المصرى المولد والنشأة، الشافعى المذهب، وقد عرف باسم «ابن حجر»، وهو لقب بعض آبائه.

وقد ولد بن حجر فى القاهرة، وعلى ضفاف نيلها فى شهر شعبان من سنة ثلاثة وسبعين وسبعمائة هجرية وماتت أمه بعد مولده بزمن قصير، ثم مات والده وهو ابن أربع سنوات: (٧٧٧ هـ) فكلفه أحد اقربائه، واسمه: «الزكى الخروبى» وكان من كبار تجار مصر فى ذلك الوقت، ولقى منه العناية وحسن التربية، فشب على الأقبال على العلم، والمعرفة، فكانت له منهما حصيلة كبيرة، وتراث ضخم زاد على المائة وخمسين مؤلفا، وغير الدروس التى كان يلقيها على طلبته ومريديه طوال سنى عمره، منذ احترف الكتابة والتدريس، ولو جمعت لاضافت إلى تراثه عشرين كتابا أخرى على الأقل.

بدا ابن حجر العسقلانى حياته العملية وهو ابن الخامسة، حيث دخل الكتاب، وحفظ القرآن الكريم كله وهو فى التاسعة من عمره، وكان يتسم بالذكاء الحاد والحافظة الواعية القوية، وسرعة البديهة والفهم، ومما يؤثر عنه فى تلك السن المبكرة: أنه حفظ سورة مريم فى يوم واحدا، وكان من عادته أن يقرأ ما يود حفظه مرة واحدة، ثم مرة أخرى بصوت أحد زملائه ثم يسمعه - محفوظا - فى المرة الثالثة، وبهذه الطريقة وعت ذاكرته الآلاف من قصائد الشعر ودواوينه، وأحاديث البخارى جميعا، فضلا عن القرآن الكريم، وكثير من كتب الحديث والسنة، وكان العسقلانى حجة لا تقارن فى هذا المجال حتى لقد اطلق عليه بعض المؤرخين لقب: «مرجع العلماء، وحُجة الفقهاء، ولسان الحكماء»

وقد جمع من المعارف ألوانا كثيرة، فقد تفقه فى الدين، ودرس أصول اللغة والأدب والفلسفة، وكان يطوف بأكثر من بلد ليقف على العلم الصحيح، ويقّوم ما شك فيه من حديث أو تضاربت فيه الآراء.

كان «الخروبى» - مربية وكافلة بعد موت أبيه - يصحبه فى اسفاره بقصد التجارة، ولا يبخل عليه فى التزود بالعلم عند أكبر العلماء، وفى عام ٧٨٤ هـ صحبه معه إلى الأراضى الحجازية، فحج لأول مرة - وهو ابن الحادثة عشرة - ثم جاور مكة عام ٧٨٥ هـ ومكث فيها اثنى عشر عاما، حيث حفظ صحيح البخارى على مسند الحجازى عفيف الدين عبدالله النشاورى، وحفظ بعد ذلك مختصرات العلوم ولازم أحد أو صيائه، وهو الشيخ شمس الدين القطان المصرى، فحضر دروسه، وحبب إليه النظر فى التواريخ، فعلق بذهنه شىء كثير من أحوال الرواة، وفى مكة أيضاً: حضر مجالس بعض الشعراء ورواة الشعر أمثال نجم الدين بن رزيق، ونظر فى فنون الأدب فقال الشعر، ونظم المدائح النووية، وبعد ذلك تلقى علم الحديث واتقانه على يد زين الدين العراقى، ويبدو ان الصحبة مع ذلك العالم أعجبته وافادته، حتى لقد لازمه عشرة أعوام كاملة، حبب إليه فيها فى الحديث، واخرج لاستاذه كتاب «مسند القاهرة»، ثم تفقه على يدى «البلقينى»، و«ابن الملقن» وغيرهما، حتى اذنوا له بالافتاء والتدريس، وأخذ الاصلين وغيرهما عن: العز بن جماعة، ثم سافر إلى اليمن بعد ذلك، وأخذ اللغة عن أمامها مجد الدين بن الشيرازى وتناول منه بعض تصنيفه المشهور المسمى «القاموس فى اللغة»، وبعد ذلك حضر مجالس العلم والعلماء فأخذ العربية عن «الغماوى»، والأدب والعروض عن «البدر والبشتكى»، والكتابة عن «جماعة» وقرأ بعض القرآن بالسبع عن «التنوخى»، وتصدى لنشر الحديث، وعكف عليه مطالعة وتصنيفا وافتاء، ثم رحل عن الشام واقام بدمشق مائة يوم، وزار العديد من المدن والقرى، وحصل فيها الكثير من المعرفة، وقرأ مئات الكتب، ومن أهمها «المعجم الأوسط» للطبرانى «ومعرفة الصحابة» لابن منده.

أخذ العسقلانى بعد ذلك يتنقل فى العديد من البلاد حتى استقر به المقام بالديار المصرية وولى فيها مشيخة الحديث وتدريس الفقه بأماكن كثيرة، وخطب: بجامعة عمرو بن العاص والأزهر واملى ما يزيد على ألف خطبة من حفظه، وانتفع به الكثير من الشيوخ، وتخرج على يديه كثير من طلبة الحديث وغيره، ومن أشهرهم الامام السخاوى، والبرهان البقاعى، والحافظ تقى الدين بن فهد، وشيخ الإسلام زكريا الانصارى.

ثم أخذ العسقلانى فى التصنيف، فأملى «الأربعين المتباينة» بالشيخوخة سنة ٨٠٨هـ، ثم ولى تدريس الحديث بالمدرسة الجمالية الجديدة، واشتغل عام ٨١٤ بالتصنيف، وولى مشيخة البيبرسية، ثم تدريس الشافعية المؤيدية، فى عام ٨٢٧ هـ فوض إليه الملك الاشرف «برسباى» القضاء بالقاهرة وضواحيها فباشر ذلك بحكمة ونزاهة، وظل ينتقل فى وظائف القضاء أحدى وعشرين سنة، ثم انقطع للعلم فبرز فيه، وبعد صيته، ورحل الأئمة إليه ونزح التلامذة من كل قطر للتزود منه بالعلم والمعرفة، فكان رئيس العلماء فى كل مذهب وبكل قطر، وانتشرت جملة من مؤلفاته فى حياته، واقرىء الكثير منها، وسمعها الملوك والشخصيات البارزة، وانتشرت آراؤه فى كل مكان، وقد بلغت مؤلفاته أكثر من مائة وخمسين كتابا نذكر منها:

- انباء الغمر بنابناء العمر - رفع الاصر عن قضاة مصر. تبصير المنتبه لتحرير المشتبه.

- فتح البارى فى شرح البخارى، وله مقدمة فى كتاب مستقل بعنوان «هدى السارى لمقدمة فتح البارى» - اتحاف المهرة بأطراف العشرة - الاحكام لبيان ما فى القرآن - الاستدراك فى تخريج أحاديث الاحياء - نخبة الفكر فى مصطلح أهل الاثر... إلخ.

ولعل من أهم ما كتب العسقلانى: تأريخه لعدد كبير من الشخصيات البارزة فى شتى أنحاء الفكر الإنسانى خلال القرن الثامن الهجرى - وهو القرن

الذى عاش ربعه الأخير وكذلك النصف الأول من القرن التاسع - وهو كتاب «الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة».

وقد حوى هذا الكتاب تأريخا أمينا لحياة أربعة ومائتين وخمسة آلاف من أبرز شخصيات ذلك القرن، ويعد دائرة معارف شاملة للقرن الثامن، ووثيقة فكرية لما شمله من أحداث واراء.

***

منهج ابن حجر فى كتاب الاصابة

تحفل المكتبة العربية بكثير من كتب التراجم والطبقات، وقد انتهج كل مؤلف نهجا خاصا، فمنهم من ترجم لمختلف الشخصيات الذين عاشوا فى مختلف العصور حتى القرن الذى عاش فيه المؤلف، مثل بن خلكان فى كتابه «وفيات الأعيان» ومنهم من ترجم للشخصيات التى عاشت فى قرن واحد، مثل ابن حجر العسقلانى الذى كان أول مؤلف ينهج هذا المنهاج فى كتابه و«الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة» ومثل تلميذه السخاوى فى كتابه «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، ومثل محمد بن على الشوكانى فى كتابه «البدر الطالع بمجالس من بعد التاسع».

وكتاب «الاصابة فى تميز الصحابة» لابن حجر العسقلانى يترجم لصحابة الرسول ﷺ، وهو يرتب أسماء الصحابة ترتيبا أبجديا، ولم يتبع التسلسل الزمنى، ولم يرتب التراجم حسب السنين كما يفعل عادة مؤرخو التاريخ الإسلامى. فإذا اتفقت أوائل الحروف، رتب ابن حجر الأسماء حسب الحرف الثانى، فإذا اتفق الحرفان الأولان رتب الاسم حسب الحرف الثالث وهكذا، وهذه الطريقة التى اتبعها بن حجر، أي الترتيب الابجدى، تقضى إلى تأخير المتقدم، وتقديم المتأخر.

ولم يقصد ابن حجر فى كتابه ترجمة حياة الشخصيات منذ المولد حتى

الوفاة، بل هو يركز الاهتمام على مدى اعتبار الشخص المترجم له من صحابه الرسول ﷺ، ودراسة ابعاد صحبته وجهوده فى رواية الحديث.

واهتم ابن حجر بتسلسل نسب الصحابى، ونسبة إلى قبيلته أو عشيرته، وإذا عجز عن معرفة نسبة قال عنه «غير منسوب» والتزم ابن حجر غالبا الايجاز فى معظم ترجماته، ولكن مالت بعض التراجم إلى الطول. واهتم ابن حجر بضبط الألفاظ التى لا يؤمن تصحيفها بالحروف لا بالشكل واهتم ابن حجر بذكر مصادره التى اعتمد عليها فى ترجمته، واسند الرويات إلى روايتها، وبذلك حقق الأمانة العلمية التى اشتهر بها.

ترجم ابن حجر لكثير من الشخصيات، عربا وغير عرب، رجال ونساء. وكلهم من صحابة الرسول، وان اختلف درجة صحبتهم للنبى ﷺ.

ويقع كتاب ان حجر (الاصابة) فى أربعة أجزاء كبيرة، ترجم ابن حجر فى الأجزاء الثلاثة الأولى لعدد كبير من الصحابة، على حسب الترتيب الابجدى للأسماء، وبلغ عددهم ٩٤٧٧ صحابيا ثم خصص ابن حجر الجزء الرابع لترجمة الصحابة حسب الكنى، وبلغ عدد هؤلاء الصحابة ١٢٦٨ رجلا، و١٥٢٢ امرأة وبذلك تلافى ابن حجر فى جزئه الرابع عيوب طريقة ترتيب التراجم حسب الاسماء الأولى، حيث انها تقضى معرفة الباحث لاسم المترجم له.

اهتم ابن حجر فى كتابه (الاصابة) بكتابة مقدمة طويلة لدراسته، قبل أن يبدأ ترجماته، فتحدث فى هذه المقدمة عن أهداف الكتاب، واشار إلى المؤلفات من سبقوه الذين ترجموا لصحابة الرسول عليه الصلاة والسلام ونقد بعض هذه الكتب، ثم تحدث ابن حجر عن منهجه الذى سينتهجه فى تراجمة، ثم قسم ابن حجر الصحابة إلى أربع طوائف، ثم تحدث فى فصول ثلاثة عن تعريف الصحابى والطريق إلى معرفة كون الشخص صحابيا، وبيان حال الصحابة من العدالة وهذا رغم ان ابن حجر فى كتابه الآخر (الدرر الكامنة) كتب مقدمة موجزة لا تزيد على العشرين سطوا. ويختلف الكتابان أيضاً من عدة نواح،

وابرزها الموضوع، فكتاب الاصابة يترجم لفئة معينة هم صحابه الرسول ﷺ، بينما كتاب الدرر الكامنة يترجم لرجالات القرن الثامن الهجرى فقط، على اختلاف صفاته. ويتفق الكتبان فى الامانة العلمية، حيث يشير ابن حجر دائما إلى مصادر روايته، وفى اهتمام الترجمة بالنساء إلى جانب اهتمامه بالرجال، والترجمة لمختلف الأجناس إلى جانب ترجمته للعرب. فقد خصص ابن حجر نصف الجزء الرابع لترجمة النساء من الصحابة، وجعل عنوانه (كتاب النساء)، واتبع نفس المنهج.

دراسة لكتاب الإصابة

حدد ابن حجر هدفه من وضع كتابه (الاصابة) فقال انه اراد الحديث عن صحابة الرسول ﷺ، وتميزهم من غيرهم، وانه أراد بذلك خدمة (علم الحديث النبوى) باعتباره اشرف الدرسات الدينية فقال ابن حجر فى مقدمة كتابه: «أما بعد، فان من أشرف العلوم الدينية علم الحديث النبوى، ومن أجل معارفة تمييز أصحاب رسول الله ﷺ ممن خلف بعدهم».

وقارن ابن حجر بين كتابه (الاصابة)، والكتب التى وضعها مؤلفون آخرون سابقون له، فقال: ان (أبا عبد الله البخارى) كان أول من وضع مؤلفا فى هذا الموضوع، ثم جاء أبو القاسم البغوى فنقل عن البخارى. ثم تبعها مؤلفون آخرون مثل أبى بكر بن داود، وعبدان، وأبى على بن السكن، وأبى حفص بن شاهين، وأبى منصور الماوردى، وأبى حاتم بن حبان. ثم جاء بعدهم الطبرانى الذى تحدث عن الصحابة ضمن من ترجم لهم فى معجمه الكبير، ثم تبعهم أبو عبد الله بن منده، وابن نعيم، ثم أبو عمر بن عبد البر.

ووقف ابن حجر قليلا عند كتاب ابن البر، وهو كتاب (الاستيعاب فى أسماء الأصحاب) ونقد بن حجر هذا الكتاب، وذكر ان ابن عبد البر لم يستوف اسماء الصحابة، فقال: «وسمى - أى ابن عبد البر - كتابه الاستيعاب لظنه انه استوعب ما فى كتب من قبله، ومع ذلك ففاته شىء كثير» ويدلل ابن حجر على

نقص كتاب الاستيعاب بان أبا بكر ابن فتحون كتب له «ذيلا حافلا». كما ذكر ابن حجر ان كتاب أبى عبد الله بن منده لم يضم أسماء الصحابة كلهم أيضاً، ولذا قام أبو موسى المدينى بالتذييل.

ثم انتهى ابن حجر فى حديثه عن الكتب من سبقوه إلى الحديث عن كتاب أسد الغابة لابن الأثير، ونقده، فذكر انه حوى كثيرا مما ذكره السابقون، ولكنه خلط بين الصحابة وغيرهم، ولم يميز بينهما ، وفقال ابن حجر «فجمع عز الدين بن الاثير كتابا حافلا سماه أسد الغابة، جمع فيه كثيرا من التنبيه على كثير من الأوهام الواقعة فى كتبهم، ثم جرد الأسماء التى فى كتابه، مع زيادات عليها الحافظ أبو عبد الله الذهبى، وعلم لمن ذكر غلطا، ولمن لا تصح صحبته، ولم يستوعب ذلك ولا قارب».

ويذكر ابن حجر ان الاخطاء التى وقع فيها ابن الأثير، جعلت كتابه لا يفى بالغرض المقصود أي الترجمة لصحابة السرول، ولذا رأى ابن حجر ان يضع كتابا يتلاقى فيه هذه الأخطاء، ويتجنب الخلط بين الصحابة وغيرهم، ويذكر اسماء الصحابة الذى اغفلهم ابن الأثير، فقال ابن حجر «وقد وقع لى بالتتبع كثير من الأسماء التى ليست فى كتابه - أى كتاب أسد الغابة - ولا أصله على شرطهما. فجمعت كتابا كبيرا فى ذلك ميزت فيه الصحابة من غيرهم».

ويحتاط ابن حجر لنفسه، فهو يخشى أن يتهمه البعض مستقبلا من انه قد فاته ذكر بعض الصحابة فنراه يظهر فى مظهر المحتاط، والمتواضع أيضاً، فيقول: «.. ومع ذلك فلم يحصل لنا من ذلك جميعا الوقوف على العشر من اسامى الصحابة، بالنسبة الى ما جاء عن أبى زراعة الرازى، قال: توفى النبى ﷺ، ومن رآه وسمع منه زيادة على مائة ألف انسان من رجل وامرأة كلهم قد روى عنه أو رآه».

ويرى ابن حجر انه من العسير تحديد أو استيعاب كل صحابه الرسول، وقد اختلف العدد من كتاب إلى آخر، فقد جاء فى كتاب الاستيعاب لابن عبد

البر أسماء ثلاثة آلاف وخمسمائة، بينما ذكر الحافظ الذهبى فى كتابه (التجريد) ثمانية آلاف صحابى، وذكر ابن الاثير فى كتابه أسد الغابة أسماء سبعة آلاف وخمسمائة صحابيا. ويفسر ابن حجر هذا الاختلاف فى احصاء عدد الصحابة بأنه لم يكن هناك ديوان يثبت عددهم وأسمائهم. كما توفى بعض الصحابة فى حروب الردة فى عهد أبو بكر، أو فى الفتوحات الإسلامية فى عهد عمر ابن الخطاب، غير من مات منهم بالطاعون. كما كان من بين الصحابة كثير من البدو «الاعراب»، ومن العسير احصاء عددهم.

وضع ابن حجر لكتابه منهجا، يتبعه فى المترجمة للصحابة، ووضح هذا المنهج فى مقدمته، فذكر انه قسم الصحابة إلى اربعة مجموعات متميزة هى:

أولا: الصحابة الذين عاصروا الرسول ورووا عنه، أو عن غيره من المعاصرين له، فيقول ابن حجر عنهم:

«فالقسم الأول فيمن وردت صحبته بطريق الرواية أو عن غيره، سواء كانت الطريق صحيحة أو حسنة وضعيفة أو وقع ذكره بما يدل على الصحبة بأى طريق كان».

ثانياً: انباء الصحابة الذين ولدوا فى عهد الرسول، وعاشوا فترة طفولتهم أو شبابهم المبكر فى عصره، وقد جرت العادة أن يقدم المسلمون بأولادهم على الرسول، فيباركهم ويسميهم، ويحنكهم بتمرة، فيكون أول ما دخل فى جوف الطفل ريق الرسول ﷺ واعتبر ابن حجر هؤلاء ناقلين عن آبائهم من الصحابة.

قال ابن حجر عن هذا الطائفة الثانية: «القسم الثانى فيمن ذكر فى الصحابة من الاطفال الذين ولدوا فى عهد النبى ﷺ من النساء والرجال، فمن مات ﷺ وهو فى دون سن التمييز، إذ ذكر اولئك فى الصحابة انما هو على سبيل الالحاق، لغلبة الظن على انه ﷺ رآهم لتوفر دواعى اصحابه على احضارهم أولادهم عنده عند ولادتهم ليحنكم ويسميهم ويبرك عليهم، والاخبار

بذلك كثيرة شهيرة.. لكن احاديث هؤلاء عنه من قبيل المراسيل عند المحققين من أهل العلم الحديث، ولذلك افردتهم عن أهل القسم الأول».

ثالثاً: المخضرمون، الذين عاصروا الجاهلية والاسلام، ولم يجتمعوا بالرسول أو يصحبوه وبعضهم أسلم، واحتفظ البعض الآخر بآديانهم ويرى ابن حجر ان افراد هذا الفريق ليسوا من الصحابة، وانه إذا كانت بعض الكتب الأخرى قد ذكرت اسمائهم، فذلك لأنهم معاصرون لصحابة الرسول، وضرب ابن حجر لهذا الفريق مثلا بنجاشى الحبشة، وابن حجر ينتقد المؤلفين الذين سبقوه فى الحديث عن الصحابة، وخاصة ابن عبد البر، لانهم اعتبروا هذا الفريق من صحابه الرسول.

قال ابن حجر عن هذا الفريق: «القسم الثالث فيمن ذكر فى الكتب المذكورة من المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، ولم يرد فى خبر قط انهم اجتمعوا بالنبى، صلى الله عليه وآله وسلم، ولا رأوه، سواء اسلموا فى حياته أم لا، وهؤلاء ليسوا اصحابه باتفاق من أهل العلم الحديث، وان كان بعضهم قد ذكر بعضهم فى كتب معرفة الصحابة، فقد افصحوا بأنهم لم يذكروهم إلا بمقاربتهم لتلك الطبقة لا أنهم من أهلها. وممن أفصح بذلك ابن عبد البر وقبله أبو حفص ابن شاهين، فاعتذر عن اخراجه النجاشى بانه صدق النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى حياته، وغير ذلك، ولو كان من هذا سبيله يدخل عنده فى الصحابة ما احتاج إلى اعتذار. وغلط من جزم نقله عن ابن عبد البر بانه يقول بانهم صحابة، بل مراد ابن عبد البر بذكرهم واضح فى مقدمة كتابه بنحو ما قررناه وأحاديث هؤلاء عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مرسله بالاتفاق بين أهل العلم والحديث، وقد صرح ابن عبد البر نفسه بذلك فى التمهيد وغيره من كتبه».

رابعاً: أما الفريق الرابع من الصحابة، فذكر ابن حجر عنهم انه حقق اسماء الصحابة، الذين ذكرهم المؤلفون السابقون، فلم يذكر منهم إلا من تأكد

من أنه كان صحابيا، ويرى ابن حجر ان هذا القسم فى كتابه يمثل ما امتازت به دراسته عن دراسات غيره من جده وجدية. فيقول ابن حجر «القسم الرابع: فيمن ذكر فى الكتب المذكورة على سبيل الوهم والغلط، وبيان ذلك البيان الظاهر الذى يعول عليه على الطرائق أهل الحديث، ولم اذكر فيه إلا ما كان الوهم فيه بينا، وأما مع احتمال عدم الوهم فلا، وإلا ان كان ذلك الاحتمال يغلب على الظن فلا، وإلا ان كان ذلك الاحتمال يغلب على الظن بطلانه، وهذا القسم الرابع لا أعلم من سبقنى إليه، ولا حام طائر فكره عليه، وهو الضالة المطلوبة فى هذا الباب الزاهر، وزبدة ما يمخضه من هذا الفن اللبيب الماهر».

وبعد أن قسم ابن حجر الصحابة إلى أربع مجموعات على هذا النحو، يقول انه لم يقصد من تأليف كتابه إلا وجه الله الكريم، فيجازيه عليه أحسن الثواب، فيقول: «والله تعالى أسأل ان يعين على أكماله، وان يجعله خالصا لوجهه الكريم، ويجازينى به خير الجزاء فى دار افضاله انه قريب مجيب».

وقبل أن يبدأ ابن حجر ذكر أسماء الصحابة حسب الحروف الابجدية، عقد ثلاثة فصول صغيرة، تناولت بعض الموضوعات الهامة التى تعين القارىء على فهم منهج ابن حجر ودراسته، فقال ابن حجر عنها: «وقبل الشروع فى الاقسمام المذكورة، اذكر فصولا مهمة يحتاج إليه فى هذا النوع».

أما هذه الفصول الثلاثة فعناوينها:

١ - فى تعريف الصحابى.

٢ - فى الطريق إلى معرفة كون الشخص صحابيا.

٣ - فى بيان حال الصحابة من العدالة.

الفصل الأول: «فى تعريف الصحابى»

يعرف ابن حجر الصحابى تعريفا عاما شاملا، فيقول انه لقى الرسول عليه الصلاة والسلام، وآمن به، ومات على الإسلام.

ثم يفصل ابن حجر الحديث عن ابعاد هذا اللقاء «فيدخل فيه من لقيه: من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغزو، ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه، ولم يره لعارض كالعمى، ويخرج بقيد الإيمان من لقيه كافرا ولو أسلم بعد ذلك إذا لم يجتمع به مرة أخرى».

ثم يثير ابن حجر مسألة من التقى بالرسول من أهل الكتاب قبل البعثة، فيقول: «وقولنا به يخرج من لقيه مؤمنا بغيره كمن لقيه من مؤمنى أهل الكتاب قبل البعثة، وهل يدخل من لقيه منهم وآمن بأنه سيبعث أولا يدخل؟ محل احتمال. ومن هؤلاء بحيرا الراهب ونظراؤه».

ويرى ابن حجر ان صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام هم من التقوا به، من الجن والأنس على السواء، وبعد أن عارض ابن حجر أراء ابن الاثير وابن حزم فى هذه المسألة، قال: «فان الله تعالى قد علمنا ان نفراً من الجن آمنوا وسمعوا القرآن من النبى ﷺ، فهم صحابة فضلاء».

ثم تساءل ابن حجر: «وهل تدخل الملائكة ضمن صحابة الرسول؟» وأجاب على تساؤله فقال «محل نظر، وقد قال بعضهم ان ذلك ممكن على انه هل كان مبعوثا إليهم أولا؟ وقد نقل الامام فخر الدين فى اسرار التنزيل والاجماع على انه ﷺ لم يكن مرسلا إلى الملائكة ونوزع فى هذا النقل، بل رجح الشيخ تقى الدين السبكى انه كان مرسلا إليهم، واحتج بأشياء يطول شرحها وفى صحة بناء هذه المسألة على هذا الاصل نظر لا يخفى».

ويعود ابن حجر فيشير إلى ضرورة وفاة الصحابى الذى التقى بالرسول وهو على الإسلام، أما كل من ارتد عن الإسلام فقد سقط عنه اعتباره من صحابة الرسول. وذكر ابن حجر ثلاثة امثلة، الأول عبيد الله بن جحش الذى كان زوج ام حبيبة وهاجر معها إلى الحبشة ثم اعتنق المسيحية، والثانى هو عبد الله بن خطل الذى قتل وهو متعلق بأستار الكعبة والثالث هو ربيعة بن امية بن خلف اما من ارتد وعاد إلى الإسلام قبل ان يموت، فيعتبره ابن حجر صحابيا،

سواء اجتمع بالرسول مرة أخرى أم لا.

ثم ناقش ابن حجر أراء غيره من العلماء الذين حددوا شروطا أربعة لمن يعتبرونه صحابيا، وعارض هذه الآراء، فقال: «... ووراء ذلك اقوال اخرى شاذة، كقول من قال: لا يعد صحابية إلا من وصف بأحد أوصاف أربعة: من طالت مجالسته، أو حفظت روايته، أو ضبط انه غزا معه، واستشهد بين يديه».

ويعارض ابن حجر أيضاً الآراء التى تشترط فى صحة الصحبة «بلوغ الحلم أو المجالسة ولو قصرت». كما يعارض كل من يرى على وجه الاطلاق ان و«من رأى النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، فهو صحابى». ويشترط ابن حجر فى الرؤيا شرطا هو التمييز، فيقول: «وهو محول على ما بلغ سن التمييز، إذ من لم يميز لا تصح نسبة الرؤية اليه. نعم يصدق ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم، رآه فيكون صحابيا من هذه الحيثية، ومن حيث الرواية يكون تابعيا».

ثم يتساءل ابن حجر: وهل يدخل من رآه ميتا قبل أن يدفن، كما وقع لأبى ذؤب الهذلى الشاعر؟ واجاب ابن حجر عن تساؤله فقال: «ان صح محل نظر، والراجح عدم الدخول».

ويرى ابن حجر انه من اليسير تمييز الصحابة عن غيرهم، فقد كان المسلمون فى الفتوح لا يؤمرون إلا الصحابة، كما انه لم يبق بمكة ولا الطائف أحد فى سنة ١٠ هـ الا اسلم وشهد مع الرسول عليه الصلاة والسلام حجة الوداع، كما ان جميع ابناء الأوس والخزرج، أى الانصار، قد دخلوا جميعا فى الإسلام، ولم يرتد أحد منهم.

الفصل الثانى «فى الطريق إلى معرفة كون الشخص صحابياً»؟!

يرى ابن حجر ان الصحابى هو من تواترت الاخبار عن صحبته، أو اشتهر بذلك، أو يشهد أحد الصحابة أو التابعين بانه كان صحابيا، ثم يحدد ابن حجر شرطين لابد من توافرهما فى الصحابى وهما، العدالة، والمعاصرة.

أما الشرط الأول، فهو ثبوت العدالة على كل من يعتبر صحابيا، فيقول ابن حجر: «أما الشرط الأول وهو العدالة، فجزم به الآمدى وغيره لأن قوله قبل أن تثبت عدالته أنا صحابى، أو ما يقوم مقام ذلك، يلزم من قبول قوله اثبات عدالته، لان الصحابة كلهم عدول، فيصير بمنزله قول القائل أنا عدل، وذلك لا يقبل».

أما الشرط الثانى، وهو المعاصرة «فيعتبر بمضى مائة سنة وعشر سنين من هجرة النبى صلى الله عليه وآله وسلم، لقوله، ﷺ، فى آخر عمره لاصحابه «أرايتكم ليلتكم هذه، فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى على وجه الأرض ممن هو اليوم عليها أحد» رواه البخارى ومسلم من حديث ابن عمر».

ويرى ابن حجر انه لا يجوز اطلاق صفة (الصحابى) بعد سنة ١١٠هـ، «ولم تصدق الائمة احدا ادعى الصحبة بعد الغاية المذكورة، وقد ادعاها جماعة فكذبوا، وكان آخرهم رتن الهندى».

الفصل الثالث: (فى بيان حال الصحابة من العدالة)

يرى ابن حجر أن أهل السنة قد اتفقوا جميعا على أن جميع الصحابة عدول، ثم ينقل ابن حجر ما ذكره الخطيب فى (الكفاية) من أن «عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم، واخباره عن طهارتهم، واختياره لهم».

ويستند ابن حجر فى اثبات عدل وطهارة الصحابة واختيار المولى عز وجل لهم، على كثير من الآيات القرآنية الكريمة، منها: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ (الفتح: ١٨)، ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار الذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾، ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الانفال: ٦٤).

ويرى ابن حجر ان الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وهى كثيرة، قد قطعت بتعديل الصحابة «ولا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله له إلى تعديل احد

من الخلق».

ويشيد ابن حجر بفضائل الصحابة، فقد شاركوا فى الهجرة، وجاهدوا فى سبيل الله ونصره الإسلام، وبذلوا الأرواح والأموال، إلى جانب ما اتصفوا به من قوة الايمان والمناصحة فى الدين، وكل هذه الفضائل تودى إلى «القطع على تعديلهم، والاعتقاد لنزاهتهم». يعتبر ابن حجر ان الذين انتقصوا أحدا من صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام من الزنادقة «وهؤلاء يريدون ان يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة».

واورد ابن حجر كثيرا من الاحاديث النبوية الشريفة التى تشيد بصحابة الرصول عليه الصلاة والسلام، فذكر منها: «الله الله فى اصحابى، لا تتخذوهم غرضا، فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذانى، ومن آذانى فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه».

ويرى ابن حجر رأي ابن حزم ان جميع الصحابة من أهل الجنة، وانه لا يدخل أحدهم النار، ويعتمد فى هذه الرأى على كثير من الآيات القرآنية الكريمة، منها ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ (الحديد: ١٠)، ومن هذه الآيات الكريمة أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ (الانبياء: ١٠١).

وناقش ابن حجر رأى (المارزى) فى (شرح البرهان) الذى يشترط فى الصحابة ان يكونوا قد لازموا الرسول، وعزروه، ونصروه. وعارض ابن حجر هذا الرأى وقال: «هو قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة، كوائل بن حجر، ومالك ابن الحويرث، وعثمان بن أبى العاص، وغيرهم ممن وفد عليه ﷺ ولم يقم عنده إلا قليلا وانصرف، وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار اقامته من اعراب القبائل، والقول بالتعميم هو الذى صرح به الجمهور وهو المعتبر».

وعدد ابن حجر «اكثر الصحابة فتوى» فقال انهم سبعة: عمر، وعلى، وابن مسعود، وابن عمر، وابن العباس، وزيد بن ثابت وعائشة رضوان الله عليهم.

ويلى هؤلاء فى الفتوى عشرون آخرون هم: أبو بكر، وعثمان، وأبو موسى، ومعاذ، وسعد بن أبى وقاص، وأبو هريرة، وأنس، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وسلمان، وجابر، وأبو سعيد وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وعمران ابن حصين، وأبو بكرة، وعبادة بن الصامت، ومعاوية، وابن الزبير، وأم سلمة.

وفى نهاية هذه الفصول الثلاثة، يذكر ابن حجر انه اعتمد على تجريد الذهبى، وانه ميز كل الأسماء التى انفرد بذكرها بحرف (ز) ثم يبدأ ابن حجر فى ترجمته للصحابة على حروف المعجم.

رسالة الخلود

محمد إقبال

١٩٣٢م

الرسالة التى فسرت حقيقة الخلود..

وناقشت قضايا الإنسانية بطريقة فنية رائعة!!

سيرة وصورة

محمد إقبال علم من أعلام الإسلام فى هذه العصر وقائد من قادة الفكر فى الشرق وهو رائد من رواد الوعى الإنسانى فى الفلسفة والدين.. انه «شاعر فيلسوف وهب قلبه وعقله للمسلمين وللبشر أجمعين».

وتستطيع اليوم أن نقول، أنه إلى جانب شخصية جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبى، ستظل شخصية إقبال من أبرز الشخصيات فى التاريخ الشرقى الحديث.

والحق أن شخصية إقبال شخصية جذابة لها على القراء سحر عجيب، ولعل مرجع ذلك إلى انه شاعر يغوص على المعانى الفلسفية العميقة فى حسن تناولها وسكبها ويجليها للناس ببيانه الألمعى وشعره الناصع وتشبيهه الرائق، فيجعل كتبه - على غزارة مادتها وعمق موضوعاتها - روضة غناء تسر الناظرين.

ولد محمد إقبال فى بلدة «سيالكوت» بإقليم البنجاب فى الهند فى ٢٢ من فبراير سنة ١٨٧٣ من أسرة متوسطة الحال معظم أفرادها من المشتغلين بالزراعة وتنتهى إلى سلالة البراهمة نزلت منذ ثلاثة قرون عن امتيازاتها الوفيرة ومنزلتها المرموقة بين الطبقات الهندية، واعتنقت الإسلام على أحد رجال الصوفية فى كشمير.

كان أبوه - محمد نور - رجلاً متديناً ورعاً ويؤمن بقيم الروح. وتعلم إقبال مبادىء القراءة على أبيه، ولكنه تعلم منه شيئاً آخر أثمن من القراءة والكتابة: مبادىء الأخلاق.

أدخل إقبال أحد الكتاتيب لتحفيظ القرآن فى سيالكوت وقد حرص أبوه على أن تكون قراءة ابنه للقرآن قراءة وعى وتدبر وتفهم تؤدى إلى العمل به والاهتداء بهدية، وكان يقول له: «يا بنى اقرأ القرآن كأنه نزل عليك» ويعقب إقبال على وصية أبيه بقوله «ومنذ اليوم بدأت أتفهم القرآن وأقبل عليه، فكان

من أنواره ما اقتبست ومن بحره ما نظمت».

انتقل اقبال إلى مدرسة «سيالكوت» وما أن تم الدراسة الابتدائية حتى ألحق بمدرسة البعثة الاسكتلندية للدراسة الثانوية، بينما تلقى أصول اللغتين الفارسية والعربية على أحد أصدقاء أبيه «شمس العلماء مير حسن» وكان استاذاً ملهماً متضلعاً فى آداب هاتين اللغتين، وشجع الأستاذ تلميذه لما ترسم فيه من نجابة وذكاء مبكر.. على أن يتابع قرض الشعر والكتابة باللغة اللغة الأوردية بدلا من اللغة المحلية السائدة فى سيالكوت.

ثم دخل إقبال جامعة لاهور واتم دراسته فيها. وانضم اى «جمعية حماية الإسلام» وعلى منصتها أخذ يقرأ شعره النابض بالحياة. وفى لاهور التقى بأستاذة المستشرق الانجليزى «السير توماس أرنولد» وسرعان ما توثقت بينهما أواصر الألفة وكان الأستاذ «أرنولد» شديد الإعجاب بمواهب تلميذه وإنتاجه الشعرى، ولذلك طلب منه أن يقوم بدلا منه بمهمة التدريس فى جامعة لندن فى فترة من الدراسة الجامعية سنة ١٩٠٥م وهناك تعرف إلى كثيرين من أهل الفضل والعلم ثم قصد إلى جامعة «هيدلبرج» ثم إلى جامعة ميونيخ بألمانيا حيث حصل على الدكتوراة فى الفلسفة برسالة قدمها عن «تطور الميتافيزيقا فى بلاد فارس» وفى سنة ١٩٠٨ حصل على درجة القانون.

ولما عاد إقبال إلى وطنه اشتغل بالشعر والفلسفة والسياسة، وانتخب الشاعر الفيلسوف عضواً بالمجلس التشريعى بالبنجاب، ثم ذهب إلى لندن - سنتى ١٩٣١/ ١٩٣٢ للاشتراك فى «مؤتمر المائدة المستديرة».

واختير رئيساً لحزب «مسلمى الهند» ورئيساً لجمعية «حماية الإسلام» التى كانت تشرف على عدد من المؤسسات الدينية والاجتماعية. ولبث زمناً طويلاً يلقى المحاضرات فى أرجاء الهند وشارك فى سياسة بلاده بأقواله وأفعاله ورأس كثيراً من المجامع السياسية وكان عماداً قوياً لحزب الرابطة الإسلامية.

ومات الفيلسوف الشاعر فى ٢١ من إبريل سنة ١٩٣٨ ودفن فى لاهور واتخذ أصدقاؤه قبراً له فى فناء المسجد الجامع «شاهى مسجد». ثم كتبوا على شريحه أن محمدنادر شاه ملك الأفغان أمر بصنع ذلك الضريح اعترافاً منه ومن الأمة الأفغانية بفضل الشاعر الخالد.

ومحمد إقبال أول من نادى بضرورة انفصال المسلمين فى الهند عن الهندوس، وبوجود قيام دولة خاصة بهم يستطيعون فيها أن يظهروا روعة الإسلام وأن يحيوا فيها الحياة التى تتمشى مع تعاليم الدين الحنيف.

ومنذ أن أعلن إقبال هذه الفكرة سنة ١٩٣٠ أصبحت الهدف الأول الذى جاهد مسلموا الهند لتحقيقه، إلى أن تم لهم إنشاء دولة «الباكستان» فى أغسطس سنة ١٩٤٧ بعد نضال متواصل اشترك فيه جميع المسلمين هناك تحت قيادة محمد على جناح.

فلسفة إقبال

إن الدعوات الكبيرة ذات المرامى البعيدة والأهداف الإنسانية قلما تنجح بالعصبيات الجامحة وحدها، وقلما تستطيع أن تمضى بين العواصف والأنواء الثائرة بهذا وحده، فلا بد من الفكر الثاقب والعلم الواسع والقلوب الكبيرة الواعية والعقيدة القوية الصادقة التى لا اهتزاز فيها ولا غموض.. وعندئذ تسهل التضحيات وتتضح المناهج ويعى الداعية ما يقول وبالتالى يعى الناس ما يلقى إليهم، فيشمون منه روح الصدق وبوادر الإخلاص ونوايا الوفاء.. وهنا تراود أخيلتهم أحلام البعث والتحرر وتظل تلح عليهم وتتجسم أمام بصائرهم، حتى يستجيبوا لها ويهبوا كالأقدار النافذة التى لا تذعن ولا ترضخ ولا يخفيها بلاء مهما كثر، ولا يروعها بذل مهما غلا، ولا يعوقها حاجز مهما علا وصمد.

نقول، إن الفكر الثاقب والعلم الواسع والقلوب الكبيرة والعقيدة الصحيحة هى الاستعداد الواجب لمن يخوضون طريق الإصلاح والبعث والتحرير. فهذه

إذن هى القاعدة وحينما نقول العلم نقصد العلم عامة، سواء من الشرق أو الغرب.. فى «الأهور» أو «كمبردج».. ونقول أيضاً العلم الذى يغزو العقول ويصل إلى أعماقها فتفرزه وتفحصه وتأخذ منه بحذر كل ما يفيدها ولا يحالف فطرتها أو يضاد عقائدها ومثلها العليا.

إن من يتلقى كل شىء بقبول حسن ويقبل كل علم ويؤمن بكل نظرية دون فحص أو تمحيص فيلغى شخصيته ويتناسى وجوده - مثله كمثل الذى فقد حاسة الذوق - فهو يأكل الشهد دون أن يشعر بلذة ويتناول المر دون أن يدرى له غصة أو مرارة.. أنه يأكل فقط ليملأ معدة خاوية ويقضى عادة متبعة وتقليداً جارياً.. ولكى يعيش!..

كان «إقبال» - شاعر الإسلام - من الصنف الأول من الرجال الذين ينهلون من العلم أنى وجدوه ويلحقون به أينما رحل!..

وفى أثناء ذلك كان «إقبال» يلتقط الآراء السليمة والحكمة العالية والأفكار المستحدثة وغير المستحدثة فينتقدها ويفندها ويردها إلى أصولها فيعلم الثمين من الغث والنافع من الضار.

وظل رأيه هكذا متحرر النزعة متحرر الفكرة يناقش وينقد ويبتكر ويقدم إنتاجه فى ثوب رائع قشيب لا تملك أمامه إلا أن تبدى الإعجاب. وكان نتيجة ذلك أن أصبح «إقبال» ذا فلسفة جديدة ومذهب مستحدث وآراء عميقة، يتناقلها الكتاب والفلاسفة من قطر إلى قطر ومن جامعة إلى جامعة فى «إيران» و«الأفغان» و«مصر» و«ألمانيا» و«انجلترا» و«إيطاليا».

أجل إن المقلد الأعمى لا يأتى بجديد، بل يجلب على نفسه السخرية والضحك أمام الأجيال التى تتوق إلى الخلق والإنشاء، وتتلذذ بالجديد النافع. وفى نفس الوقت تمحى شخصيته وتذوب فرديته أو «ذاته» التى حرص «إقبال» فى فلسفته أن يجعل منها رمز التقدم وشعار التحرر والمجد والخلود.

كان محمد إقبال من أكثر مفكرى المسلمين إحاطة ومن أوفرهم ابتكاراً، فى الوقت نفسه كان واسع المعرفة بمذاهب الفكر فى الشرق والغرب فأمدته هذه المعرفة بمادة خصبة صاغتها عبقريته مذهباً صافياً جمع فيه بين العلم والدين والفن، وكانت فيه نفحات من التصوف الإسلامى على العموم، ومن خطرات جلال الدين الرومى على الخصوص.

أما فلسفة إقبال، فنجد فيها قبسات من مذاهب المثاليين الغربيين والأخلاقين منهم بوجه خالص، فيها قبسات من كانط، وفشته، وبرجسون، ووليم جيمس. وفيها نزوع إلى العمل الهادف وتغليب له على جوانب النظر المجرد ويبدو أن ما حاوله محمد إقبال فى تاريخ الفكر الإسلامى شبيه من بعض الوجوه بما حاوله «كانط» فى الفكر الغربى، وقد عبر الشاعر الفيلسوف عن آرائه تلك فى طائفة من القصائد باللغتين الفارسية والأوردية، فاستجابت لها الشبيبة المسلمة الهندية ثم بسطها بعد ذلك فى سلسلة من المحاضرات ألقاها باللغة الانجليزية سنة ١٩٢٨ ونشرها سنة ١٩٣٤ بعنوان «تجديد بناء الفكر الدينى فى الإسلام».

وقد بين إقبال مقصده من هذه المحاصرات: بيان صلة المسلمين بفلسفة الغرب، وحاجتهم إلى اعادة النظر فى الإسلام كله دون انقطاع عن الماضى، فى ضوء ما كشف عنه العلم من حقائق فى الكون وطرائق اللنظر.

ينزع إقبال نزعة جوانبه فى نظره إلى المعرفة والرياضة الدينية فيقول ما خلاصته: إن هنالك فرقاً بين المعارف المستقاة من مصادر مختلفة. وقد سوى القرآن بين ضروب الإدراك الإنسانى فى الاستبداد منها لمعرفة الحقيقة القصوى. فلابد من أجل إدراك هذه الحقيقة أن يصحب الإدراك الحسى هذا الادراك الحدسى الجوانى الذى يسميه القرآن «القلب» ومن ثم فالعقل والحدس أو الفكر والإلهام ليسا متنافرين كما يتوهم المتوهمون.

ويمضى إقبال فى نظراته الجوانية فيقول: إن الدين لا يقنع بالتصور

المجرد بل يطلب اتصالاً بمقصوده ووسيلة هذا الاتصال العبادة، أو الصلاة. الصلاة وسيلة استنارة روحية تعرف بها الذات الإنسانية أنها موصولة بحياة أوسع. وكل طلب للمعرفة هو فى حقيقته صلاة فالباحث فى العلم الطبيعى هو كالصوفى فى صلاته وتزيد الصلاة قرباً من مقصودها بالاجتماع. والعبادة فردية كانت أو جماعية هى إعراب عن تلهف الوجدان الإنسانى إلى استجابة له فى صمت الكون الهائل.

ويقف إقبال عند مشكلة الحرية الإنسانية، مبيناً أن تعاليم الإسلام قد أكدتها، ولكن غلبة الأغراض السياسية أو المطامع الشخصية قد أشاعت فى عامة المسلمين جبرية مشئومة ألحقت بالجماعة الإسلامية أضراراً بالغة.

ويتحدث الفيلسوف الشاعر عن تصور الإسلام للعالم على أنه عالم حركة، وسنن مستمرة: «والحركة فى الجماعة الإسلامية بالاجتهاد ويؤسفنا أن هذا الأصل الذى يهب للأمة الحياة لم يعمل عمله فى المسلمين. إن من أقوى أسباب ضعف المسلمين إهمال هذا الأصل أعنى إبطال الاجتهاد».

وفى حديث إقبال عن «الإجماع» باعتباره أصلا من اصول الشرع الإسلامى يقول: «والأصل الثالث من أصول الشرع الإجماع. وهو عندى أعظم السنن الشرعية وعجيب أن هذه السنة الرشيدة نالت كثيراً من بحث المسلمين وجدالهم، ولكنها لم تعد التفكير إلى العمل، وقلما صارت سنة عملية فى بلد إسلامى. ولعل اتخاذها سنة دائمة ونظاماً محكماً لم يلائم مطامع الملك السابق الذى نشأ فى الإسلام بعد الخلفاء الراشدين ولعل ترك الاجتهاد لأفراد من المجتهدين كان أقرب إلى منافع من بنى أمية وبنى العباس من تأليف جماعة دائمة عسى أن تفوقهم قوة. ومما يبعث على الرضا والأمل أن سيرة الحوادث فى هذا العصر وتجاريب أمم أوروبا، أشعرت الفكر المسلم الحديث بقيمة الإجماع وعرفته أنه ممكن. وشيوع النزعة الجمهورية، ونشوء مجالس التشريع يعهدان السبيل إلى العمل بسنة الإجماع».

واضح أن فلسفة إقبال فى جوهرها ذات طابع دينى عميق وهى فى جوهرها تمجيداً للإسلام، وبعث للحياة والقوة فى المسلمين، وتبشير لهم بمستقبل مجد وفخار إذا ساروا فى حياتهم على هدى دينهم الحنيف يقول الشاعر الفيلسوف فى نشيده الإسلامى المشهور:

فى ظل السيف تربينا	وبنينا العز لدولتنا
علم الإسلام على الأيا	م شعار المجد لملتنا
ومحمد كان أمير الرك	ب يقود الفوز لنصرتنا
إن اسم محمد الهادى	روح الآمال لنهضتنا
دوت أنشودة «إقبال»	جرساً يحدو فيه الزمنا
ليعيد قوافلنا الأولى	فى المجد ويبعث أمتنا

ولا ينفك إقبال متغنيا بأثر الإسلام. وفى غنائه دعوة إلى النهوض وحث للخطى على مواصلة السير مع القافلة ولنستمع الفيلسوف يقول: «الغاية القصوى للنشاط الإنسانى هى حياة مجيدة فتية مبتهجة وكل فن إنسانى يجب أن يخضع لتلك الغاية، وقيمة كل شىء يجب أن تحدد بالقياس إلى تلك القوة على إيجاد الحياة وازدهارها. وأعلى فن هو ذلك الذى يوقظ قوة الإرادة النائمة فينا، ويستحثنا على مواجهة الحياة فى رجولة وكل ما يجلب إليها النعاس ويجعلنا نغمض عيوننا عن الحقيقة الواقعة فيما حولنا إنما هو انحلال وموت..».

وبهذا المعنى الإرادى يتغنى إقبال بعزيمة المسلم فيقول:

يبتسم المسلم فى سلمه	عن رقة الماء ولين الحرير
وتبصر الفولاذ فى عزمه	إذا دعا الحرب ونادى النفير

ويقول أيضاً:

يمشى على الأشــــواك والنا ... ر والسيف ويمضى ساخراً بالعذاب

فـــــهـــــــو ترابى ولكنه ... حـــر طليق من قـيـود التـراب

ويعبر عن قوة الإيمان فى «شعار المؤمن» فيقول:

لم أحن رأس خـاشـعـاً إلا لمن ... بيـمـيـنه الإحـيـاء والإفناء

ثم يقول:

فـقـرى لخـلاقى غنى عن خلقه ... فـأنا الغنى وإن غـدوت فـقـيـراً

وأرى فناء العيش خـيـراً للفتى ... من أن يعيش على الفناء أسـيـرا

لقد رأى محمد إقبال أن الرجل الأوروبى الحديث قد طغت عليه نتائج نشاطه العقلى الصرف فلم يعد يعيش بروحه. وأصبح لا يكاد يحس حياة الباطن الجوانى. وينكر كل ما هوى غيبى ويراه وهماً فهو فى مجال الفكر يعيش فى نزاع مع غيره دائماً، وهو يجد نفسه فى أغلب الأحيان عاجزاً عن ضبط انانيته وشهواته مأخوذا بسحر المادة يتكالب عليها تكالباً لا يعقبه إلا الحسرة والشقاء.

وقد كانت الحرب العظمى التى قامت فى أوروبا قيامه كادت تمحو نظام العالم القديم من كل جوانبه. وإن الفطرة لتخلق فى أعماق الحياة من رماد الحضارة والثقافة إنساناً جديداً وتخلق عالماً جديداً لإقامة هذا الإنسان، عالماً يرى هيكله غير البين فى آثار أينشتين وبرجسون».

«لقد رأت أوروبا بعينها النتائج المخيفة لمثلها الاقتصادية والاخلاقية والعلمية.. ولكن وأسفاه لم يستطيع عباد القديم الذين سمعوا حقائقه أن يقدروا الانقلاب المدهش الذى كان يثور فى الضمير الإنسانى(١)».

فإذا نظرنا إلى الشرق الإسلامى ألفيناه يفتح عينيه بعد نوم القرون المتطاولة.

«ولكن يجب على أمم الشرق أن تتبين أن الحياة لا تستطيع أن تبدل ماحولها حتى يكون تبدل فى أعماقها، وإن عالماً جديداً لا يستطيع أن يتخذ وجوده الخارجى حتى يوجد فى ضمائر الناس قبلا. هذا قانون الفطرة الثابت الذى بينه القرآن فى كلمات يسيرة بليغة حين قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١) إنه قانون يجمع جانبى الحياة كليهما الفردى والاجتماعى، وإنه لجدير بالاكبار كل مسمى فى العالم ولاسيما فى الشرق يقصد إلى أن يرفع أنظار الأفراد والجماعات فوق الحدود الجغرافية فيولد فيها سيرة إنسانية صحيحة».

ولقد كان إقبال شديد الإيمان بأن للدين الأهمية العظمى والأثر الفعال فى توجيه حياة الفرد والجماعة على السواء وفى هذا المعنى يقول:

«إن الدين فى أعلى صوره ليس أحكاماً جامدة ولا كهنوتية ولا أذكاراً. ولا يتيسر إلا بالدين تهيئة الإنسان المعاصر لحمل العبء الثقيل الذى يحمله إياه تقدم العلوم فى عصرنا، والدين وحده يرد إليه الإيمان والثقة اللذين ييسران له اكتساب شخصية فى هذا الدنيا والاحتفاظ بها فى الآخرة، ولابد للإنسان من الارتقاء إلى تصور جديد لماضيه ومستقبله ليستطيع التغلب على المجتمع المتنافر المتصادم، ويقهر هذه المدينة التى فقدت وحدتها الروحية بالتصادم الباطنى بين الدين والمطامع السياسية. والحق أن سير الدين والعلم على اختلاف وسائلهما ينتهى إلى غاية واحدة بل الدين أكثر من العلم اهتماما ببلوغ الحقيقة الكبرى».

ونظر محمد إقبال إلى الدين الإسلامى على أنه «دين مفتوح» - إذا صح أن نستعير هنا تعبير برجسون فى كتابه «منبعاً الأخلاق والدين» - بمعنى أن رسالته رسالة إنسانية ليست لها حدود زمانية أو مكانية، وأن به قوة كامنة تستطيع أن تحرر نفوس البشرية من قيود الأجناس والألوان والعصبيات. وبذلك أعاد إقبال إلى الأجيال الجديدة من المسلمين ما افتقدره من الثقة بالثقافة

الإسلامية، كما بعث فى نفوسهم تصميماً على أن يبعثوا أمام الابصار الحضارة المجيدة التى كانت فى وقت ما نعمة سابغة على الدنيا ولقد تغنى إقبال بأنشودة الأمل والإيمان لشعب كان قد فت الفشل فى عضده أعواما عديدة.

ومضى الشاعر يحدث الشبيبة المسلمة مؤكداً أنه على رماد الثقافة العربية المحترقة يمكن أن تولد ثقافة أفضل وأبقى متى استمسكنا بعرى القرآن:

«إن مئات العوالم الجديدة منطوية فى آياته

والعالم كلها مكنونة فى أناته

ومن بين هذه سيخرج عالم واحد يكفى أهل العصر الحاضر

فالتقوا معناه إن كان فى صدوركم قلوب واعية

ولئن أصبح أحد العوالم بائداً

أعطى القرآن عالماً آخر».

وخلاصة رسالة الإسلام عند إقبال هى إقرار الحرية وتدعيم العدالة وتوطيد المحبة بين البشر وفى هذا الصدد يقول الفيلسوف المسلم إقبال:

«ليست غاية الإسلام محصورة فى الواردات الذاتية التى تجعل المرء بمعزل عما حوله من الأشياء وعمن حوله من الناس، بل بناء التربية التى تجعل الفرد صالحاً لأن يكون منه ومن غيره مجتمع صالح له أنظمته القديمة، فإن العصبيات التى تدعوا إلى البغضاء والتنفير وضيعة مهينة ليس لها فى الإسلام وجود».

نظرية الذات عند إقبال

وإذا كان إقبال قد اغترف من مناهل الفكر الأوروبى على العموم، وإذا كانت فلسفته زاخرة بخواطر «فشته» و«برجسون» على الخصوص، فالذى لا شك فيه أن فيلسوف باكستان وشاعرها كان يحس إحساس المسلم ويفكر بعقليته.

رأى إقبال أن الصوفية الهندية الحالمة والصوفية الإسلامية المتواكله قد كان أثرهما فى المسلمين نشر اليأس والاستسلام والهرب من الدنيا والقعود على العمل والإقدام.. من أجل هذا عنى الشاعر المصلح بتفنيد تلك الفلسفة التى ترادف الضعف والفناء ومعارضتها بفلسفة جديدة تبشر بالقوة والتفاؤل والنماء.

تلك هى فلسفة الذات، وهى تعتمد على الاعتقاد بأن «الذات» أو الشخصية شىء ذو وجود حقيقى وليست وهماً من أوهام العقول، فلهذا عارض إقبال أقوال «برادلى» وغيره من أتباع الفيلسوف «هيجل» أولئك الذين ينكرون وجود الفرد ولا يسلمون إلا بالمطلق كما عارض شطحات الشعراء من الصوفية، لأنه كان يرى انتشار آرائهم من أسباب الانحطاط المتفشى فى بلاد الإسلام.

ومجمل مذهب محمد إقبال فى الذات، أن الحياة كلها فردية، وأنه لا وجود لما يسميه فلاسفة المنطق «الحياة الكلية» وأن الله نفسه فرد الأفراد فى نظر إقبال. ويسلم الفيلسوف بما يقوله «ماك تاجرت» من أن الكون إن هو إلا ارتباط بين أفراد. ولكنه يضيف إلى ذلك أن النظام الذى نجده فى هذا الارتباط ليس نظاماً قد تم من ذاته أو تحقق منذ الأزل، وإنما هو نتيجة جهاد غريزى ودأب واع متواصل ونحن نسير على التدرج من التشتت والاضطراب إلى الوحدة والنظام، ونحن أعوان على تحقيق الوحدة والنظام فى العالم فالكون ليس عملاً قد تم وليس شيئاً قد فرغ منه، بل إنه صار دائماً، وإنه فى طريق التكوين وعملية الخلق مستمرة لم تزل، والإنسان هو أيضاً يسهم فيها مادام يشاركنى إقامة شىء من النظام، على الأقل من شطر من الاضطراب ويردد إقبال قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤) .

وظاهر أن هذه النظرة عن الكون والإنسان معارضة لنظرات أتباع «هيجل» من المحدثين، كما أنها مناقضة لجميع صور الصوفية النازعة إلى القول بوحدة الوجود، التى تعتبر الهدف الأقصى للإنسان الفناء فى الحياة الكلية وترى أن نجاة النفس الإنسانية فناؤها فى النفس الكلية.

والمثل الأعلى للإنسان فى نظر إقبال ليس هو سلب الذات بل إثباتها وتوكيدها. ويقترب الإنسان من تحقيق هذا المثل بازدياد فرديته ووحدانيته وقد قال النبى ﷺ: «تخلقوا بأخلاق الله» أى تشبهوا به فى صفاته. ومن أجل هذا يصبح الإنسان واحداً إذا تشبه بالواحد الأحد تعالى.

وما الحياة إذن؟ إنها فردية وأعلى صورها هى الذات، والشخص الأتم وجودا هو الذى تزيد فرديته فتقل المسافة بينه وبين الله وكذلك المؤمن - وهو الفرد الحقيقى - لا يمكن أن يتوه فى العالم وإنما العالم يتوه فيه.

إنما الكافر حيرا ن له الآفاق تيه

وأرى المؤمن كـو نا تاهت الآفاق فيه

والحياة حركة دائمة جوهرها استمرار خلق الرغبات والمثل العليا. وأكبر عقبة تعترض طريق الحياة هى المادة والطبيعة، ومع ذلك فليست المادة شراً، وإنما هى وسيلة لإبراز ما فى الحياة من قوى كامنة. وتصل الذات إلى التحرر والانطلاق بإزالة جميع العوائق التى تعترض سبيلها إنها حرة من وجه، ومقيدة من وجه آخر وهى تصل إلى حرية أتم وأكمل إذا اقتربت من الفرد الأعلى الذى هو مبرأ من كل قيد وهو الله سبحانه وتعالى ويمكن أن يقال بالاجمال، إن الحياة سعى دائب إلى الحرية والإنطلاق.

والشخصية عند إقبال حال فريدة من التجلد والجهد أمام المكاره. ويقابلها الميوعة والرخاوة وهو يقول:

ونفسك فاشحذن فى كل آن وعش أمضى من السيف اليمانى

ويقول:

ففى الأخطار للهم اختيار لأرواح وأجساد عيار

ولما كانت الشخصية هى أثمن ما يحققه الإنسان، فقد وجب عليه أن

يدأب على الصمود للأحداث وركوب الأخطار ومزالق التواكل والاسترخاء. وكل ما ينزع بنا إلى السعى وضبط النفس ومغالبة العوائق والصعاب، إنما ييسر لنا الانخراط فى سلك الحياة الخالدة وهويقول:

إذا صانت الذات المتينة نفسها   أعيت علـى الأيـام كل ممـات

ويقول إقبال أيضاً: «تنص كلمات القرآن على أن الكون الذى يواجهنا غير باطل، إن له منافع كثيرة وأهم نفع له أن الجهود المبذولة للتغلب على الصعاب فيه تشحيذ بصيرتنا وتعدنا للنفوذ إلى ما هو تحت سطح الظاهرات» وبفضل هذه العقبات، تستطيع الذات الإنسانية أن تحقق «أنيتها» وإمكاناتها اللامتناهية.

وفكرة الشخصية عند إقبال تعطينا معياراً للقيم فى الفن والدين والأخلاق، كما تعطينا مقياساً للخير والشر: فكل ما يقوى الشخصية خير وكل ما يضعفها شر، ومن هذا الوجه يشيد إقبال بفلسفة «اسبينوزا» إذ جعل شعارها الفرح بالحياة، وينتقد فلسفة أفلاطون، لأنه جعل الموت هو المطلب الأسمى الذى ينبغى أن يسعى الإنسان إليه، ولأنه قد تجاهل أكبر عائق فى طريق الحياة، وهو المادة ودعانا إلى الفرار منها بدلا من التغلب عليها.

وقوة الذات فيما يسميه إقبال: «العشق» ويعنى» به الحماسة والرغبة فى العمل الخلاق وأعلى صور العشق عنده هو خلق القيم وإنشاء المثل العليا والسعى الدائب إلى تحقيقها.. وكما أن العشق يقوى الذات فالسؤال يضعفها ويوهنها و«السؤال» ها هنا هو الخمود وقصور الهمة والقعود عن العمل:

جـدة الدنيـا بتـجـديد الفكر   ليست الدنيـا بصـخـر ومـدر
همـة الغـائص فى «الذات» لهـا   من غـدير الماء بحـر قـد زخـر
قـاهـر الأيام من انفـاسـه   هى اعـمـار خلود فى الدهر

وأعلى مراتب الذات هى المرتبة التى تصل فيها الشخصية إلى الانسجام بين قواها وملكاتها جميعاً، فيصبح النوم محرماً عليها وتصبح حياتها تآلفاً بين

العقل والقلب، بين العلم والدين، بين الذهن والبصيرة وبين الفكر والعمل: هذه مرتبة الإنسان الكامل الذى تنتظره الإنسانية.

والخلاصة: إن تحلى الذات فى فلسفة إقبال هو جوهر الكون ومقصد الحياة، والحياة الصحيحة حياة سعى ونمو ودأب وإقدام:

على كل غصن تبين أن النـ — بات مشوق لرحب الفضاء
فما قر فى ظلمه الترب حب — جنون النشوء به والنماء
فلا تبغ فى فطرة ترك سعى — فما ذاك معنى الرضا بالقضاء

وقد عبر إقبال تعبيراً جميلاً عن لب هذه النظرية فى الذات بقوله:

«أخرج النغمة التى فى قرار فطرتك، يا غافلاً عن نفسك أخلها من نغمات غير».

النزعة الإنسانية والعالمية عند إقبال

«... يا ضياء الإنسانية والإخاء، طارد بقوتك ظلام البغضاء حتى تزول عن أنفسنا الشكوك والوساوس، عسى أن تشاهد الأمم مرة أخرى وجه السعادة التى اختفت خلف مطامع المتحاربين».

هذا بعض ما قاله «إقبال» حينما كان يحلم بعالم تسوده المحبة والإخاء وتتحطم فيه - كما أسلفنا - حواجز الدم واللون والجنس، وتندثر أحقاد الطبقات التى لا تقوم إلا على مشاعر البعض والتناحر والاستبداد.. لقد كان يهفوا إلى عالم نظيف قد هجعت فيه الحروب واستكانت المطامع الحمراء ونامت الأهواء الكافرة..

ونظر «إقبال» بعين الحقيقة والواقع إلى العالم الحديث. فبدت له أمراضه واضحة كالشمس.. فكان أول ما راود ذهنه أن ينقذ السقيم مما دهاه، لذا وضع فلسفته الخالدة التى ارتاها لأنها وقود الخلاص. وروح البعث

الإنسانى، وحادى القافلة العالمية إلى طريق السعادة والهدى..

وقد التزم فى فلسفته جادة الإسلام، واتخذها سبيلاً إلى الحرية بعد أن درس وبحث وفكر وعاش فى خضم الحضارات المختلفة والمدنيات المتعاقبة بقلبه وفكره، فتيقن أنه لا خلاص لعالم إلا بدواء الإسلام - بروحانيته وماديته - كما رأى «برناردشو» و«تولستوى» وغيرهما من فلاسفة الغرب مثل هذا الرأى..

ولم يشغل تفكير «إقبال» قضايا العالم الإسلامى والعالم العربى فحسب، بل تناول كل ما يشغل أذهان العالم من مشاكل: فتحدث عن عصبة الأمم، وعن هؤلاء الذين يعبثون بقدسيتها ويسخرونها لأهوائهم، حتى إنه كان من أول المتنبئين لها بالتمزق والفشل لبعد نظره السياسى، وناقش نظريات الحكم المختلفة، وواجه «موسولينى» برأيه فى قوة وحزم وبسط له تبلبل الأفكار فى الأمة الايطالية، ومغزى الحكم الدكتاتورى، وتنبأ أيضاً بانهيار ايطاليا السياسى عن قريب، وقد حدث ما توقعه إبان الحرب العالمية الثانية.

وكثيراً ما ترى فى شعره صورة لصراع الحبشة من أجل التحرير، وثورات الشام وهى تناوىء الاستعمار، وتمرد الهند وهى تدفع الغزاة، وتحذيره الصهاينة وهم يحيكون الألاعيب والمؤامرات، وخطط سماسرة السياسة ومستغلى الشعوب الذين يبيعون أنفسهم وضمائرهم للشيطان.

لقد كان نصيراً لقضايا الحرية فى كل مكان فى الشرق والغرب..

وكان غيوراً على الأخلاق ثائراً على ضياعها عند الغربيين المنحلين المارقين أو الشرقيين الجامدين الخانعين..

وكما كان حزن إقبال أليماً حينما طلقت تركيا إسلامها، وقضى «كما أتاتورك» على الخلافة الإسلامية وعلى صلة تركيا بالعرب وقذف بنفسه فى أحضان الغرب بلا تحفظ، ولكم نعى على «رضا بهلوى» فى إيران سياسته المتعجرفة التى تؤمن بكل يأتى به الغرب، وكان «إقبال» يظن أن أمثال هذه

الحركات فى «تركيا» و«إيران» وغيرهما ليست إلا خبط عشواء، والتباس أفكار ومركب نقص، وإيماناً مطلقاً بروعة المدنية الحديثة على علاتها.. وكان يعتقد أن حركة البعث الحقيقية هى يوم أن يهب المسلمون من غفلتهم، وينشروا مبادئهم وحضارتهم العريقة ويجوبوا ميادين العلم والكفاح فى همة ونشاط.

و«اقبال» يرى أن حكم الشعوب يجب أن تسيره الفئة الفاهمة الواعية والتى لها من نضوجها وإيمانها عاصم من الزلل والميل. لهذا فهو يأخذ على النظام «الجماهيرى» أنه لا يزن الرجال الوزن الحقيقى، بل يعتمد على العدد لا القيم الشخصية، وبمعنى آخر قوامه «الكم» لا «الكيف».. وإقبال بهذا يرى أنه من الأوفق والأرجح أن يكون للفئات ذات الكفاية المرموقة كلمتها ورأيها، كما كان فى صدر الإسلام بالنسبة لأهل «الحل والعقد» لذا يقول «إقبال»:

نظام الجماهير حكم به   تعد العباد ولا توزن

ومع ذلك «فإقبال» يحترم رأى الأغلبية، ويسير على رأى الجماعة لأنه صاحب نظرة ديمقراطية سليمة. وفى الوقت نفسه صاحب وجهة نظر ترفع من قيمة الإنسان وتقدر كفاءته ومواهبه الشخصية..

و«اقبال» لا يفتأ يردد الشكوى من طغاة العالم الذين يذيقون الشعوب الضعيفة الويلات، ويبكى من أجل السلام الضائع والقوة الغاشمة التى لا قلب لها ولا ضمير..

كم أصاب الإنسان فى هذه الأ

رض من اسكندر ومن جنكيز

ويقول التاريخ فى كل عصر

خطر فرط قوة لعزيز

وهى سم بغير دين، وبالديـ

ـن دواء لكل سم نجيز

وهكذا ظل إقبال طوال حياته يحارب السياسة اللادينية فى «روسيا» و«تركيا» و«أوروبا» وفى أى مكان لأى «الميكافيلية» ليست كما يرى من الإسلام.. ويعتقد أيضاً أن السياسة اللادينية ستورد الإنسان موارد التهلكه والدمار وتسلبه أسمى ما يعتز به من مشاعر وتقاليد وعقائد..

ما الحق مخف عن فؤادى سره

فلقد حبانى الله قلباً مبصراً

فسياسة اللادين عندى خسة

مات الضمير بها وإبليس افترى

لما قلى حكم الفرنج كنيسة

ساسوا كشيطان بلا قيد جرى

شرهت لأموال العباد كنيسة

فإذا الخسيس سفيرها بين الورى

فالاستعمار أنى حط رحاله، وحيثما ألقى بعصاه، يأخذ أكثر مما يعطى ويهدم أكثر مما بنى، ويفسد أكثر مما يصلح، لأنه يأبى إلا أن يظل محتفظاً بصولجانه متمتعاً بسلطانه حائزاً على أسباب الثراء والنفوذ!..

لقد كان «إقبال» ينشد البعث لأمم الأرض قاطبة، ولا يرجوه للمسلمين فحسب، فحال أوروبا فى نظره لا ترضى وخطتها منحرفة وكذلك حال الشرق لا تسر..

علة الشرق ذلة واقتداء

ونظام الجمهور فى الغرب داء

مرض القلب والبصيرة فاش

ما بشرق ولا بغرب شفاء

فكانت لا مناص من أن تتسع رقعة فلسفته فتشمل القاصى والدانى، وتتناسى الألوان والأجناس وعناصر التفرقة، فكلهم فى نظره يحتاج إلى رعاية وعلاج وصحوة، سواء فى ذلك الغاصب والمغصوب. وإزاء ذلك كان لا يفتأ يصرخ بنزعته الإنسانية العامة التى لا تعرف التعصب، فلا هو بهندى ولا عربى ولا شرقى ولا غربى، إنه إنسان وكفى، وبشر يؤمن «بذاته» وإنسانيته.. فقد علمته فلسفته الذاتية أن يحلق فوق مستوى الأهواء والتفرقات:

إلى عصابات العرب ما أنا منتم

ولست بهندى ولا أنا أعجمى

فقد علمتنى «الذات» تحليق نافر

يمر على الدارين غير محوم

فدينك تعداد لأنفاس محجم

ودينى إحراق لأنفاس مقدم

ومع إحساس إقبال بهذه النزعة العالمية، فهو يرى أنه هندى أعجمى بحكم المولد والنشأة فيقول: وماذا فى ذلك؟.. إذا كنت هندياً فى أنغامى فإنى «عدنانى» الصوت مسلم حنيفى، وإذا كانت كأسى من صنع الأعاجم، فإن خمرتها حجازية المنبع، وأفكارى مستمدة من النبى ﷺ العربى، وهل الإسلام إلا دين الله فى الأرض ووصيته الأخيرة إلى الناس عامة، وقد انضوى تحت لوائه الطورانى والسامانى.. والشرقى والغربى:

أنا أعجمى الدن لكن خمرتى صنع الحجاز وكرمها الفينان

إن كان لى نغم الهنود ولحنهم لكـن هذا الصوت من عدنان

ولقد توارد فى شعر «إقبال» أسماء الاعلام من أئمة الفكر والحرب والدين والسياسة فى شتى العصور والبقاع، فكان شعره موسوعة لهؤلاء جميعاً. تحدث عن «محمد» ﷺ و«عيسى» و«جنكيز» و«الاسكندر» و«نيتشه» و«أفلاطون» و«ابن الرومى» و«ابن سينا» ، وحنى رأسه إعجاباً «بعلى» و«عمر» و«أبى ذر» وتحدث عن الفلسفة والصوفية والملحدين والمؤمنين.. كل ذلك لأنه كان إنساناً يعيش بكل ذرة من كيانه، فشعر اقبال سجل حافل للاحداث التاريخية والسياسية والعالمية وسفر جليل لماضى الإسلام وحاضره..

مؤلفاته وسائله

وكان أول كتاب ألفه هو (علم الاقتصاد) وكتبه باللغة الأردية فى عام ١٩٠٣. وكان باكورة أعماله الشعرية (أسرار خودى) عام ١٩١٥، ثم تبع ذلك بـ(رموز خودى) فى عام ١٩١٧ وظهر ديوان (بيام مشرق) فى عام ١٩٢٣، و(زبور عجم) فى ١٩٢٧، و(جاويد نامه) فى عام ١٩٣٢، و(باس جيه بايد كرد/ أى أقوام شرق) فى عام ١٩٣٦، و(ارمغان حجاز) فى عام ١٩٣٨، وكانت هذه الكتب كافة باللغة الفارسية وطبع الكتاب الأخير بعد وفاة العلامة إقبال.

وطبع أول كتاب ألفه الإمام العلامة محمد إقبال باللغة الأردية وهو (بنغ داره) فى عام ١٩٢٤، ثم طبع كتاب (بال جبريل) فى عام ١٩٣٥م، وأعقب ذلك (ضرب كلام).. ويتكون (بنغ داره) من مجموعة من القصائد الأردية تعود إلى الاطوار الثلاثة لحياة العلامة اقبال الشعرية. أما كتاب (بال جبريل)، فإنه يعتبر ذزوة شعر اقبال الذى وضعه باللغة الأردية، ويتكون الكتاب من القصائد الغزلية والرباعيات والقصائد المختتمة بالافكار الرائعة الخ. أما (ضرب كلام)، فقد وصفه إقبال بنفسه بأنه عبارة عن إعلان حالة الحرب على الفترة الحالية (١٩٣٦).

وكتب العلامة إقبال كتابين باللغة الانجليزية كان الكتاب الأول بعنوان : (تطوير ما وراء الطبيعيات فى فارس) حيث ناقش فيه استمرارية الفكر الفارسى، وعالج فيه التصوف بالتفصيل. إن مفهوم الصوفية عند إقبال هو أنها

تساعد على إيقاظ الروح وتجليها إلى أعلى المستويات فى الحياة. أما الكاتب الثانى فهو (إحياء الفكر الدينى فى الإسلامى) وهو عبارة عن كتاب يضم ٦ محاضرات ألقاها العلامة إقبال فى مدارس (حيدر آباد). إن بعض الأفكار الرئيسية لمحاضرات إقبال الست هى: المعرفة والخبرة الدينية والاختبار الفلسفى للخبرة الدينية ومبدأ الله ومعنى الصلاة والأنا الإنسانية والجبر والاختيار وروح التراث الإسلامى ومبادىء الحركة فى الإسلام (الاجتهاد). وقد ناقش تلك الأفكار بالتفصيل على ضوء الإسلام والفلسفة الحديثة. مما أدى إلى فتح مجالات جديدة للدراسات الإسلامية لمفكر العصر الحديث.

وبالإضافة إلى هذه الكتب كتب العلامة إقبال المئات من الرسائل باللغة الاردية واللغة الانجليزية أيضاً. وقد طبعت رسائله التى كتبها باللغة الاردية بتسع كتب مختلفة. وأدلى ببيانات حول قضايا الساعة المتعلقة بالمجالات الدينية والاجتماعية والثقافية للهند وأوروبا والعالم الإسلامى. وعمل لبضع سنوات أستاذاً للفلسفة والعلوم الشرقية فى الكلية الحكومية بلاهور (الكلية الشرقية فى جامعة البنجاب) وألقى العديد من الخطب فى حياته ومارس المحاماة فى محكمة لاهور العليا ما عدا السنوات الأربع الأخيرة من حياته، وكان يقابل الزائرين بكل حرية وكان بوسع كل فرد المجىء إليه والاستماع لما يقوله. وعلى الرغم من كل ذلك، فقد كان يجد وقتاً للشعر حيث أن شعره ملئ بالمعنى، ومفعم بالأسلوبى الأدبى، وفى الواقع أن شعره جعل الفلسفة موسيقية النغمة.

موضوع رسالة الخلود

ودور الشاعر الفيلسوف محمد إقبال فى إثراء الحضارة الإسلامية والكشف عن جوهرها وتجليته للناس فى إثبات أصالة الفكر الإسلامى ومقدرته على تخليص البشرية والإنسان المعاصر من المشاكل التى يرزح تحت وطأتها، وفى النهوض بالبشرية من الكبوة التى تردت فيها بفعل الاستعمار الغربى، وبفعل الاهتمام بالمادة وحدها على حساب الروح.. كل ذلك من الوضوح بصورة

لا تحتاج إلى المزيد . والذى يهدف إليه هنا لفت نظر القارىء إلى ذلك الكتاب البالغ الأهمية (وإن شئت قل: واسطة العقد فى كتب «إقبال» جميعها» ألا هو كتاب «الخلود».

لقد بدأت مصر والعالم العربى معها تعرف «اقبال» منذ الثلاثينات من القرن السابق، وذلك من خلال ترجمة لبعض دواوينه وأشعاره إلى اللغة العربية، ومن خلال دراسة لبعض شعره وتقديم شىء من فكره، مع جوانب من سيرته قام بها المرحوم الدكتور «عبد الوهاب عزام»، لكن ما ترجمه الدكتور «عزام» لم يكن كافياً لتقديم مذهب «إقبال» ولا لشرح أفكاره بصورة كاملة، أضف إلى هذا أن حرصه على ترجمة الشعر الفارسى إلى أبيات عربية منظومة أوقعه فى غموض وأفقد الشعر رونقه وبهاءه وذهب بتأثيره فى النفوس العربية مما حدا بالعلامة الاستاذ «أبى الحسن الندوى» أن يختار من دواوين «إقبال» مقتطعات تقرب فلسفته وأسلوبه من قراء اللغة العربية، وبعد ذلك اضطلع الشيخ «الصاوى شعلان» بمهمة التعرف بشاعرنا وبقريحته (ولكن فى ميدان الشعر حيث قدم الكثير فى هذا المجال) وما لبث «إقبال» أن عرف فى العالم العربى، وتوالت احتفالات الهيئات العلمية والدينية به واهتماماتها بإحياء ذكراه فى صورة بحوث وكلمات يلقيها كبار المفكرين من هنا ومن هناك.

ومع ذلك فقد اعتمد كل الدارسين على كتابتيين اثنين لم يتعدوهما إلى غيرهما فى كل ما قدموه عن ذلك الفيلسوف الكبير هذان الكتابان هما :

١ - محمد إقبال تأليف الدكتور عبدالوهاب عزام.

٢ - تجديد الفكر الدينى فى الإسلام وهو كتاب ألفه «إقبال» نفسه باللغة الانجليزية وترجم إلى اللغة العربية.

ومع أن هذين الكتابين لم يتضمنا غير نظرية «الذاتية» فقط من بين النظام الفلسفى الكامل لإقبال، ومع أنه هو نفسه اعترف بأن هذين الكتابين لم

يتضمنا سوى عرض لفكره وآرائه بصورة عقلية لا تخلو من غموض وتعقيد، فإن أحداً لم يحاول تقديم جوانب جديدة فى صرحه الفلسفى من خلال كتب جديدة، ولو حدث ذلك لما أخذ عليه مفكرون آراء سبق له الرجوع عنها فى مؤلفات لاحقة... فقد كان الرجل يتمتع بشجاعة فائقة، وما كان يستنكف العدول عن بعض أفكاره إذا تبين له أن الصواب جانبه فيه. ولقد استمر وضع «إقبال» «على الصورة التى عرضنا لها فى البلاد العربية حتى قام مؤخراً الدكتور «محمد السعيد جمال الدين» بترجمة رائعة مع دراسة جادة وعميقة لمنظومة «إقبال» المسماة «جاويد نامه» أو «رسالة الخلود».

إن «جاويد نامه» هى الرسالة التى تجمع شتات أفكار فيلسوف الإسلام المعاصر وتتضمن كل آرائه بعد أن نضجت واكتمل عودها، وتبلورت، وقد اتخذ شاعرنا موضوع «المعراج» وسيلة أو أسلوباً قدم من خلاله فكره وفلسفته. ويرجع إيمان إقبال بهذا الأسلوب - أسلوب المعراج - إلى الأيام الأولى فى فترة صباه فقد نظم آنئذ قصيدة عنوانها «القصيدة المعراجية» باللغة الأردية عبر فيها عن قيمة المعراج النبوى وكيف أنه حل عقد الحياة، فقد اكتسب النبى ﷺ فيه الصفات الإلهية. وقد قرر «إقبال» فى تلك القصيدة أن العشق الإلهى الحقيقى يتمثل فى إدراك النفس الإنسانية إمكانية قربها من الله تعالى حتى لتكون منه قاب قوسين أو أدنى.. ففى المعراج التخلص من عقدتى الزمان والمكان، وتحرر النفس الإنسانية من أسرهما إذا هى آمنت بالله حق الإيمان واقتدت بالنبى صلوات الله وسلامه وعليه وإذا حدث ذلك فإن حقيقة الذات الإنسانية تتأثر وتصبح قادرة على الرقى الروحى والوصول إلى أعلى الدرجات، ولكن ينبغى أن يكون واضحاً أن مقدرة النفس الإنسانية على تحقيق ذلك إنما هى رهن بشىء واحد هو التطلع الدائب إلى الرقى وعدم ربط القلب إلا بالله وبالله وحده.

استرعى موضوع تلك الرسالة أنظار الباحثين من المستشرقين،

فترجموها إلى الايطالية والألمانية والفرنسية والانجليزية فى الخمسينيات من القرن الماضى تمرجمت إلى لغات شرقية فى زمن متأخر نسبياً، وكان وحدة موضوع الرسالة وطول نفسها وتكامل عناصرها هو السر وراء الاهتمام بتلك الرسالة شرقاً وغرباً. إنها قصة متناسقة الاجزاء متواصلة الفصول وتهدف فى نهاية الأمر إلى غاية واحدة.

ويبدأ الفيلسوف الكبير معراجه بدعاء يعبر عن الأحساس العميق بغربة الإنسان فى ذلك الوجود. ذلك الإنسان المقيد بحدود الزمان والمكان. ولا يجد الفيلسوف بدا من الالتجاء إلى سبحانه وتعالى، طالباً منه أن يخلصه من هذين القيدين، ليتسنى له الاتجاه إلى هدفه المتمثل فى القرب من الله سبحانه والتجلى أمام الذات الإلهية، ذلك فوق رغبته فى الخلود والتخلص من تراب هذه الأرض.

ويستمر «إقبال» فى مناجاته ربه إلى أن يلفه الليل بظلامه، وهنا تبدأ روح الشاعر الفارسى الكبير «جلال الدين الرومى» فى الظهور شيئاً فشيئاً، ويدور بينه وبين شاعرنا حوار يشرح «الرومى» خلاله حقيقة المعراج بقوله: «إن المؤمن لا يرضى إلا بالذات الإلهية نفسها فلقد ترك الرسول ﷺ الكون وما وراء الكون واتجه إلى الله وحده». وعلى الفور نرى إقبالاً يتوق إلى تحقيق تلك الرحلة المعراجية فيأتيه ملك يخلصه من أثقال الزمان والمكان وتحدث له خفة ورشاقة يبدأ بعدها رحلته من الأرض متجهاً أول ما اتجه إلى فلك «القمر» بصحبة «الرومى» وهنا يقدم «إقبال» وصفاً رائعاً لمشاهداته فى ذلك المكان، ويحدثنا عن جباله الجرداء، ثم يمضى فيه مع مرشده حتى يصلا الى «وادى الطواسين»، وهناك؛ يجدان صخرات أربعاً كتبت عليها التعاليم الأساسية لدستور الأخلاق عند «بوذا وزرادشت» و«المسيح ومحمد» عليهما السلام، ومن خلال عرضه للجانب الأخلاقى عند هؤلاء.. يعطينا رأيه فيما يتصل بالتطور الإنسانى، ويبين لنا كيف قامت النبوة بدور رئيسى فى توجيه التاريخ البشرى، مقدماً نظريته فى التفسير الروحى للتاريخ فى مقابل رأى أصحاب نظرية التفسير المادى لذلك التاريخ.

وفى المرحلة الثانية يهبط «إقبال» مع «الرومى» فى فلك «عطارد» ويلتقان باثنين من كبار المسلمين المصلحين هما «جمال الدين الافغانى، و«سعيد حليم باشا» ويشكوا لهما «إقبال» من تفرق المسلمين، وضعف إيمانهم ومن الاستعمار والشيوعية اللذين ينخران عظام المجتمع المسلم وهنا يتحدث «الأفغانى» عن الوطنية الضيقة وما تجلبه من ضرر، كما يلقى مزيداً من الضوء على انحرافات الشيوعية والاستعمار. ثم يتحدث المصلح التركى «حليم باشا» فيهاجم الحركة الكمالية فى «تركيا» ويتوجه بحديث إلى الاتراك قائلاً: «إن المسلم عليه أن ينظر فى نفسه ثم فى القرآن إذا أراد خلق عالم جديد». وعندما يشكو «إقبال» من عدم معرفة المسلمين لعالم القرآن مع تداول الكتاب الكريم بينهم يأتيه الجواب من «الأفغانى» موضحاً أن الأعمدة التى يقوم عليها القرآن هى:

١ - الإنسان خليفة الله فى الأرض.

٢ - الحكومة الإلهية هى التفسير لقوله تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله﴾.

٣ - الأرض ملك الله

٤ - الحكمة خير كثير.

ثم يتساءل الفيلسوف «اقبال»: كيف يمكن لموتى النفوس من مسلمى اليوم، وكيف يتصور من أصحاب القلوب الخربة الآن، احياء ذلك العالم الناصع البياض - عالم القرآن؟.. فينبرى «سعيد حليم» للرد عليه مؤكدا أن ذلك ممكن بشرط تحرير الروح المبدعة فى المسلم من كل ما يقيدها: ذلك «أن القرآن ينطوى على عوالم لانهائية، ويبلى عالم فى نفس المؤمن فيمنحه القرآن عالما آخر جديدا يمنحه عالما له نفس المحكمات، ولكن صورته متغيرة متجدددة أبدا».

ومن فلك «عطارد» هذا يوجه الفيلسوف «جمال الدين الأفغانى» رسالة الى «الروس» يدعوهم فيها الى الايمان بالله تعالى ويبكى مع «الرومى» حاضر الأمة الاسلامية، وأخيرا ينشد «اقبال» قصيدة يبين فيها للمجتمع المسلم طريقة

التخلص من مشاكله: أن يؤمن بالقرآن ويبحث فيه من جديد عندئذ ستتفتح عيونه على عوالم أخرى جديدة خليقة بأن يحياها الانسان.

ويواصل الفيلسوف الاسلامى الكبير معراجه فتصل به المسيرة الى فلك «الزهرة». وهو الكوكب الذى يضم الأصنام والآلهة ومعبودات الأمم القديمة. وقد شاهدها فى حالة سرور وبهجة بسبب فرار الانسان من طريق الله واتجاهه لعبادة المحسوس والماديات، وينطق لسان واحد من هذه الآلهة شاكرا فضل المستشرقين المستعمرين الذين أثمرت بذور تشكيكهم الحادا، ويعلن ابتهاجه فقد أطبقت الجاهلية الحديثة على العالم، وتحطمت وحدة المسلمين، وهنا يطالب «الرومى» باعادة النظر فى الماضى والمستقبل، فهيا انهض أيها المسلم وتخل عن هذا التقليد الأعمى والجمود، فلابد من تبديل الفكر من الأعماق». وفى فلك «الزهرة» هذا يلتقى اقبال بعدوين لله والدين يعيشان فى حالة سيئة هما «فرعون وكتشنر». وفى هذا الموقف يحاول «كتشنر» الدفاع عن تنقيب «الانجليز» لقبور الفراعنة فيقول ان ذلك لم يكن جريا وراء الذهب والجواهر وانما طلبا للعلم والحكمة حتى يتسنى كتابة تاريخ مصر والعالم القديم من جديد، ولكن سخرية فرعون تأتيه هنا حين يسأله: ولكن ما رأيك فى تربة المهدى؟ مشيرا بذلك الى نبش «كتشنر» لقبر «المهدى» عندما ذهب لاخماد الثورة المهدية فى السودان سنة ١٨٩٨م، وهنا تظهر روح «المهدى» فتدعو العالم الاسلامى الى التيقظ والعمل وتقول: «الى متى تظلون أسارى الفرقة والتشتت، لقد آن الآوان لاحياء حرقة المحبة الالهية فى القلوب، يا أرض الحجاز الا فلتنجبى «خالدا» آخر. الا فلتنشدى لحن التوحيد من جديد».

المدينة الاسلامية الفاضلة

ثم يتقدم الشاعر «اقبال» مرحلة أخرى فى معراجعه حتى ينتهى الى فلك «المريخ»، وفى ذلك الفلك يعطينا تصوره للمدينة الفاضلة الاسلامية: مدينة تتخلق بخلق المصطفى ﷺ وتطبق الشريعة الاسلامية بكافة حذافيرها، وبعد ذلك يأتى دور فلك «المشترى» حيث يلتقى الفيلسوف الكبير بأرواح ثلاث شخصيات هى «الحلاج». وشاعر هندى يسمى «غالب»، وشاعرة من معتنقى المذهب وتسمى «قرة العين»، وهى ايرانية الجنسية من اتباع المذهب البابى، وقد حركت أناشيد هؤلاء الثلاثة نفس «اقبال»، فأخذ يعرض عليهم مشاكله ويتوجه بالقسم الأكبر منها الى «الحلاج» ويناقشه فى الحقيقة المحمدية وفى قولته «أنا الحق»، وينتهى الى أنها كانت تعبيرا عن الجانب الالهى فى النفس الانسانية. ثم يظهر «ابليس» ويبدى شكواه من أن الانسان المعاصر لم يعد جديرا بخصومته، ويدعو الله أن يهبه خصما جديرا بالمنازلة. بعد ذلك يمضى «اقبال» مع مرشده «الرومى» الى فلك «زحل» موطن الأرواح الرذلة التى خانت شعبها وأوطانها، وهنا ينصحه «الرومى» ألا يهبط على هذا الكوكب فعليه يتنزل سخط الله وعذابه فى كل لحظة، وفى هذا الموطن تنتهى مرحلة الأفلاك فى معراج «اقبال» لتبدأ بعدها مرحلة ما بعد الأفلاك، حيث يمضى الرفيقان الى أن يصلا الى جنة الفردوس فيصفاها مع ما فيها من عوالم وقصور ويتقابلان فيها مع الزاهدة الهندية «شرف النساء» التى كانت تحرص على الجمع بين المصحف والسيف فى حياتها كلها، كما يلتقيان مع الملك الايرانى «نادرشاه» فيقدم «اقبال» - خلال حوار معه - نقدا للنزاعات الانفصالية أو الوطنية التى عمت العالم الاسلامى، بعد ذلك يلتقيان «بأحمد الابدالى» مؤسس دولة «أفغانستان» الحديثة، الذى يهاجم بعنف اتجاه المسلمين نحو تقليد الغرب فى سفاسف الأمور، وكان اللقاء الأخير مع ملك الهند السلطان الشهيد «تيبو».

بعد ذلك كله يتوجه «اقبال» الى الحضرة الالهية، وتثور فى نفسه

تساؤلات يخط القلم الالهى ردا عليها فى قلب شاعرنا، وكلها تدور حول اصلاح العالم الاسلامى، وأخيرا، ينتهى معراج «اقبال» على صوت يأمره بالعودة الى الأرض لكن بعد أن حصل على زاد يوجهه الى طريق الحق والى الرقى الروحى.

ويتمثل هذا الزاد فى دعوة على شكل خطاب موجه من الشاعر الى الجيل الجديد يشرح فيه مفهوم التوحيد، ويتحدث عن افلاس المسلمين المعاصرين - والشباب منهم خاصة - وينصح هؤلاء أن يربطوا قلوبهم بالله وحده، ويحذرهم من اليأس بسبب الحقد والنفاق الذى يرونه فى المسلمين المعاصرين.

***

وهكذا يتضح أن الشاعر الباكستانى قد عالم فى معراجه أو فى كتابه هذا، كثيرا من القضايا المهمة: تربوية وسياسية واجتماعية واقتصادية للدرجة التى جعلت بعض المستشرقين يقول عن رسالة الخلود: «فى كل شطرة يشعرنا الشاعر أنه يملك شيئا ليقوله، وقد بدت ثقافته الاسلامية فيها عميقة وشاملة، وفيها يرى أنه لا أسلوب التصوفى فى العصور الوسطى، ولا القومية والالحادية بقادرة على أن تشفى علل الانسانية البائسة.. فقد كان الرجل مصلحا يرى فى الاسلام العلاج الناجح لآلام البشرية، والمتنفس السليم لامكانات الانسان وطاقاته».

ويبدو جليا مما عرضناه أن الأستاذ «سيد عبدالواحد»، - عالم باكستان الشهير - كان محقا عندما قال: «فى مقدورنا أن نعتبر رسالة الخلود أعظم أعمال «اقبال»، انها «كوميديا الهية» شرقية، وقد عبر فيها بروعة عن أفكاره المتعلقة بمختلف القضايا التى تجابه الناس فى حياتهم اليومية. ويقدم اقبال فيها تفسيرا لحقائق الخلول، ويناقش أكثر القضايا حساسية وتأثيرا بالنسبة للانسانية بطريقة فنية رائعة للغاية».

المراجــــع

١ - أصول الكتب العشرة

٢ - تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه

د: عبدالحليم منتصر

٣ - دائرة معارف الشعب

دار الشعب

٤ - العلوم عند العرب

د/ قدرى حافظ طوقان

٥ - محمد إقبال

د/ عبد الوهاب عزام

٦ - تاريخ الإنسانية

د/ أحمد أمين

٧ - الغزالى

د/ أحمد الشرباصى

٨ - فلاسفة الإسلام

د/ سعيد عبد العزيز

٩ - الحضارة الإسلامية

د/ جوستا جروينباوم

١٠ - دائرة المعارف الإسلامية

دار الشعب

١١ - الحضارة العربية

ى. هل

١٢ - الحضارة الإنسانية بين الشرق والغرب

سامى اليافى

١٣ - حضارتنا وحضارتهم

عبد المنعم النمر

١٤ - قصة الحضارة

ول. ديورانت

١٥ - معالم تاريخ الإنسانية

هـ. جولز

١٦ - تاريخ العلماء عبر العصور

الشيخ محمد رضا الحكيمى

١٧ - مناهج التأليف عند العلماء العرب

د/ مصطفى الشكعة

١٨ - اعلام الفكر الإسلامى

أحمد تيمور

١٩ - رائد الفكر محمد عبده

عثمان أمين

٢٠ - عبقرى الإصلاح محمد عبده

عباس محمود العقاد

٢١ - محمد عبده

قدرى قلعجى

٢٢ - الكندى فيلسوف العرب

أحمد فؤاد الأهوانى

٢٣ - الخالدون العرب

قدرى حافظ قلعجى

٢٤ - الموسوعة الفلسفية

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

٢٥ - فلسفة ابن رشد

د. محمود قاسم

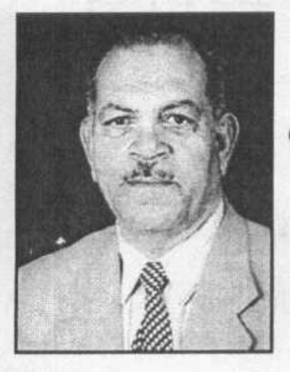
٢٦ - فى فلسفة ابن رشد

محمد بيصار

٢٧ - البخارى

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

الفهـــرس



السيرة الذاتية للمؤلف

❖ صحفى بمؤسسة دار الهلال الصحفية.

❖ عضو بنقابة الصحفيين.

❖ عضو اتحاد الكتاب.

❖ مؤلف موسوعة الفكر الإنسانى فى عشرة مجلدات.. صدرت عن الهيئة المصرية العامة للكتاب فى سلسلة «الألف كتاب».

❖ كتاب بعنوان «فاتنات وأفاعى» وقد صدر الكتاب فى سلسلة كتاب الهلال عن مؤسسة دار الهلال الصحيفية. وصدرت طبعة حديثة موسعة للكتاب تحت عنوان «فاتنات الدنيا وأفاعى الزمان». الناشر دار الكتاب العربى دمشق ـ القاهرة.

❖ كتاب بعنوان «عظماء ومشاهير معاقون غيروا مجرى التاريخ».. الناشر دار الكتاب العربى دمشق ـ القاهرة.

❖ «موسوعة الخالدين من أعلام الفكر».. (مجلدين).. تحت الطبع

❖ كتاب بعنوان «المدينة المنورة ودولة الإسلام الأولى».. تحت الطبع.

❖ كتاب بعنوان «الفاروق عمر بن الخطاب وأثره فى تقدم الفكر الإنسانى». تحت الطبع.

❖ كتاب بعنوان «المساجلات الأدبية والمعارك الفكرية».. تحت الطبع.

❖ كتب فى عدة جرائد ومجلات مصرية وعربية منها:

١ ـ مجلات (الهلال، المصور، طبيبك الخاص، حواء، الكواكب)..بمصر.

٢ ـ مجلة الرابطة، جريدة العالم الإسلامى.. عن رابطة العالم الإسلامى بالسعودية.

❖ حصل على جائزة (ميدالية ذهبية وشهادة تقدير) فى مهرجان القراءة للجميع من السيدة «سوزان مبارك».